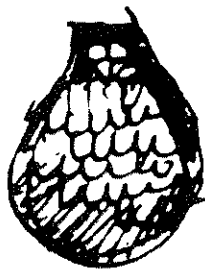


Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.)

AS SENHORAS DO PÁSSARO DA NOITE

As Senhoras do Pássaro da Noite é um livro sobre a religião dos orixás, seus mitos fundantes, instituições tradicionais e práticas rituais. Tratando de aspectos observados na África, Brasil e Cuba, este livro oferece também análises e interpretações e uma atualizada bibliografia sobre a religião dos orixás, voduns e inquices. Tratados por especialistas, seus temas são os mais instigantes e atraentes: o culto das Iyami Oxorongás, o significado dos Abikus e Ibejis, o oráculo do jogo de búzios, os aspectos dionisíacos do culto, as práticas sacrificiais, os orixás da *santería*. É um livro para especialistas e pesquisadores, mas também para os iniciados das religiões afro-brasileiras e para todos os leitores que se interessam pela cultura popular brasileira e sua herança africana.

Reginaldo Prandi



ISBN 85-85554-26-6



9 788585 554262

AS SENHORAS DO PÁSSARO DA NOITE - Marcondes de Moura (org.)



edusp



edusp

Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.)

AS SENHORAS DO PÁSSARO DA NOITE

ESCRITOS SOBRE A RELIGIÃO DOS ORIXÁS V



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor Adolpho José Melfi
Vice-reitor Hélio Nogueira da Cruz



EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Plínio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente José Mindlin

Vice-presidente Oswaldo Paulo Forattini

Brasílio João Sallum Júnior

Carlos Alberto Barbosa Dantas

Guilherme Leite da Silva Dias

Laura de Mello e Souza

Murillo Marx

Plínio Martins Filho

Diretora Editorial Silvana Biral

Diretora Comercial Eliana Urabayashi

Diretora Administrativa Angela Maria Conceição Torres

Editores-assistentes Marilena Vizentin

Ilustrações de Carybé



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

As Senhoras do Pássaro da Noite : Escritos sobre a Religião dos Orixás V /
Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). — São Paulo : Editora da
Universidade de São Paulo : Axis Mundi, 1994.

Vários autores.
ISBN 85-85554-26-6 (Axis Mundi)
ISBN 85-314-0214-X (Edusp)

1. Candomblés – Brasil 2. Orixás 1. Moura, Carlos Eugênio Marcondes
de, 1933-. II. Título: Escritos sobre a Religião dos Orixás V.

94-0359 CDD-299.60981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Candomblés : Religiões africanas 299.60981
2. Brasil : Orixás : Religiões africanas 299.60981
3. Candomblés : Religiões afro-brasileiras 299.60981
4. Orixás : Religiões afro-brasileiras 299.60981

2ª tiragem da 1ª edição: 2003.

Todos os direitos reservados:

AXIS MUNDI EDITORA LTDA.
Rua Ruy Godoy Costa 29
04549-030 São Paulo, SP
Tel/fax: (11) 3846-6229
e-mail: axismundi@uol.com.br
www.axismundieditora.com.br

EDUSP — EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Av. Prof. Luciano Gualberto, Travessa J, 374, 6º andar
Edifício da Antiga Reitoria, Cidade Universitária
05508-900 São Paulo, SP
Tel: (11) 3091-4007
Fax: (11) 3031-6988 / 3091-4160
www.usp.br/edusp

SUMÁRIO

→ o que dizer e o q. fazer q. se pronuncia
o nome das IYAMI - - - - - 16

→ como combater as aje (feiticeiras) - - - - - 17

→ como obter o poder de AJÉ (feiticeira) - - - - - 18

→ Ebo p/ combater Feitiço das IYAMI - - - - - 19

→ as divindades das IYAMI - - - - - 71

→ GELEDE - - - - - 25

Apresentação 9

1. Grandeza e Decadência do Culto de Iyami Oṣòròngà (Minha Mãe
Feiticeira) entre os Yorùbá 13
Pierre Verger

2. Os Gêmeos e a Morte: Notas sobre os Mitos dos Ibeji e dos Abiku na
Cultura Afro-brasileira 73
Monique Augras

3. Violência e Caos na Experiência Religiosa: A Dimensão Dionisiaca
dos Cultos Afro-brasileiros 85
José Jorge de Carvalho

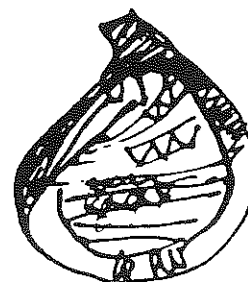
4. As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de
Búzios 121
Reginaldo Prandi

5. Frutos da Memória e da Vivência: O Grande Sacrifício do Boi na
Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs do Recife 167
Manoel do Nascimento Costa

6. Santería: Uma Religião Cubana de Origem Africana 189
José Luis Hernández Alfonso

7. A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma Bibliografia em Progresso	213
Carlos Eugênio Marcondes de Moura	
Sobre os Autores	245

APRESENTAÇÃO



As *ìyàmi Òṣòròngà*, também conhecidas como as *ẹlẹyẹ* (donas dos pássaros) ou *Ìyá Àgbà* (a mãe idosa e respeitável), são objeto do artigo de Pierre Fatumbi Verger que, para o escrever, apoiou-se em histórias (*itàn*), conhecidas pelos *babaláwo* (os pais ou guardiães do segredo). É necessário abordar as *ìyàmi* em um espírito de reverência e humildade, já que elas representam os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo. Seu culto, objeto de grande discrição no candomblé, é abordado em algumas de suas particularidades por Verger. Mediante a transcrição, a tradução e a análise dos *itàn*, o etnólogo nos dá a conhecer um dos temas mais perturbadores da religião dos orixás.

A teoria psicanalítica postula a existência de uma relação, no nível da fantasia, entre a situação dos gêmeos e os “filhos substitutos”. A mesma articulação se dá no candomblé, que junta em uma confraria mística os gêmeos (*Ibeji*) e as crianças-nascidas-para-morrer (*Abiku*). Essas categorias, de origem iorubá, enfatizam a alteridade presente na dualidade da situação dos gêmeos e na liminaridade da situação do “filho substituto”, percebida como algo que representa um estado intermediário entre a morte e o nascimento. Tal é o tema do artigo de Monique Augras.

Ao abordar o tema da presença da violência e da desordem no campo do sagrado, José Jorge de Carvalho se referencia ao xangô e à jurema, duas vertentes da religiosidade afro-brasileira, presentes em Recife. Indica como algumas religiões, por exemplo, o kardecismo e a umbanda branca, através de uma doutrina não cristã, como a da reencarnação e da evolução espiritual,

buscam legitimar-se enquanto religiões compatíveis com a fé cristã, jogando para as religiões afro-brasileiras a tarefa de lidar com os espíritos mais “baixos”, inconvenientes, segundo as convenções de moral sexual, de pureza simbólica ou de comportamento excessivamente violento. No entanto essas religiões discriminam simbolicamente religiões mais sincréticas (macumba, jurema, pajelança etc.) por considerar que são elas as depositárias da violência e da desordem inaceitáveis. O autor discute esse universo religioso, que aceita como positivo e constitutivo de sua espiritualidade o resíduo rejeitado pelos outros.

As artes da adivinhação, no candomblé, são abordadas por Reginaldo Prandi, que nos relata, passo a passo, uma iniciação ao culto de Orunmilá, o deus do oráculo. Durante suas pesquisas, realizadas em 60 terreiros de candomblé da Grande São Paulo, ele procurou traçar o perfil da clientela que recorre às artes divinatórias, com a esperança de que elas a ajudem a dar conta de suas aflições. De grande interesse para os estudiosos do tema são os quadros comparativos das designações que se dão aos odus (signos da adivinhação), levantadas em fontes etnográficas relativas à África, ao Brasil e a Cuba.

O babalorixá Manoel do Nascimento Costa evoca, em seu artigo, a violenta repressão policial que se abateu sobre os fiéis das religiões brasileiras de origem africana, em Alagoas e Pernambuco, ao longo das décadas de 30 e 40. A seu ver, elas contribuíram para o desaparecimento de algumas tradições ou para a falta de correção em seu desempenho. Uma dessas tradições, o grande sacrifício do boi ao orixá Xangô, é por ele descrita com muitos pormenores. Seu depoimento é feito a partir de uma visão “de dentro”, permeada, portanto, de religiosidade e afetividade.

José Luis Hernández Alfonso, pesquisador das religiões cubanas de origem africana, escreve sobre a *Santería*, designação equivalente ao candomblé. Enumera os orixás atualmente cultuados em Cuba, suas qualidades, numerologia, cores, dias da semana e do ano que lhes são dedicados, animais que se lhes oferecem, plantas que lhes pertencem e entidades católicas com quem são sincrcretizados. Descreve a hierarquia sacerdotal, os templos, as artes da adivinhação, as cerimônias de iniciação, e conclui que a *Santería* é uma presença viva no universo social cubano, reconhecida pelo Estado como uma das mais reveladoras expressões da cultura popular de seu país.

A vasta literatura sobre a religiões dos orixás, voduns e inquices é objeto de mais um levantamento bibliográfico realizado por Carlos Eugênio Marcondes de Moura. A pesquisa, iniciada com a publicação de *Bandeira de Alairá*, coletou, até agora, cerca de 1 500 escritos, o que revela o constante interesse que o tema suscita entre os estudiosos.

1

GRANDEZA E DECADÊNCIA DO CULTO DE ÌYÀMÌ ÒṢÒRÒNGÀ (MINHA MÃE FEITICEIRA) ENTRE OS YORUBÁ¹

Pierre Verger



O presente artigo apóia-se em algumas histórias, *itàn*, conhecidas pelos *babaláwo yorùbá* (pais ou guardiães do segredo). Essas narrativas, transmitidas oralmente de uma geração a outra, fazem parte de textos muito numerosos, distribuídos entre os 256 signos, *odù*, que lhes permitem proceder à adivinhação por *ifá*, cuja estrutura e mecanismo foram estudados pelo saudoso Bernard Maupoil².

A comparação entre os textos provenientes da tradição oral com aqueles publicados há cerca de cem anos, relativos às religiões *yorùbá*, extraídos das mesmas fontes, faz ressaltar com frequência diferenças. No entanto, se tais variações são, algumas vezes, o resultado de esquecimentos ou acréscimos de novos elementos, não se pode afirmar, entretanto, que os aspectos de um mito, fixados há um século, estejam mais próximos de sua concepção original do que aqueles levantados no momento atual, pois a redação dos textos pode basear-se, qualquer que seja a época, em uma documentação incompleta, em indicações de informantes reticentes, ou ser resultado de interpretações por demais apressadas ou então refletir mais a mentalidade e as crenças do pesquisador do que as das pessoas estudadas.

A questão das feiticeiras, por exemplo, foi abordada freqüentemente, mas parece que o tema de suas relações com as religiões ditas tradicionais nem sempre foi encarado com a devida correção. Coloca-se em princípio que, sendo a feitiçaria anti-social por excelência, ela não faz parte das religiões de uma comunidade humana. Esta noção apresenta a vantagem de ser simples, mas o exame de alguns textos recolhidos mostra, ao contrário, que na região

1. O artigo "Grandeur et décadence du culte de *Ìyàmi Òsòròngà* (ma mère la sorcière) chez les *yorùbá*", de autoria de Pierre Verger, foi publicado pela primeira vez no *Journal de la Société des Africanistes*, 35(1):141-243, 1965. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, expressamente revista pelo autor para esta edição.

2. Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1943.

yorùbá as atividades das feiticeiras, àjé, ligam-se às das divindades, òrìṣà, e aos mitos da criação do mundo.

Em geral as feiticeiras, àjé, não gozam de boa reputação nessa região, a exemplo do que ocorria outrora na Europa com aquelas criaturas que dispensavam maus agouros.

Nos meios tradicionais os sentimentos são mais matizados; as àjé não são execradas pela sociedade, da qual, conforme veremos, constituem um dos pilares essenciais, e evita-se falar mal delas abertamente, pois, ao que se diz, elas possuem uma força agressiva perigosa. Observa-se, portanto, uma atitude de prudente reserva diante de uma potência estabelecida, malevolente e atuante... o que acarreta, em relação a elas, uma descrição que não facilita a tarefa dos pesquisadores.

DUPLO ASPECTO DAS ÀJÉ

Ignora-se o verdadeiro nome das àjé e prefere-se chamá-las mais familiarmente iyàmi òṣòròṅà (minha mãe òṣòròṅà), ou, mais simplesmente, iyàmi (minha mãe) ou então ẹlẹyẹ (donas dos pássaros) ou ainda àgbà ou iyá àgbà (a anciã, a pessoa de idade, a mãe idosa e respeitável). Quando esses nomes surgem em uma conversa é prudente encostar de leve na terra com a ponta dos dedos: bí a bá perì akòní, a fì ọwọ̀ lálẹ̀ (se mencionamos uma pessoa de caráter violento, traçamos uma marca no chão); as pessoas sentadas se levantam durante um breve momento, em sinal de respeito e humildade.

Algumas histórias de ifá publicadas neste artigo nos dão a perceber a imagem dupla formada pela tradição ou, mais exatamente, pelas tradições, no que diz respeito às iyàmi.

O primeiro aspecto pelo qual ela é conhecida é o de mulheres velhas, proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas transformam-se em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficis variados.

O segundo aspecto, menos conhecido, é o de iyàmi, divindade decaída, nossa mãe chamada Odù (não confundir com odù de ifá) ou Odù lógbóje, que recebe de Olódùmarè (Deus), quando vem ao mundo, o poder sobre os òrìṣà, poder simbolizado por eye, o pássaro. Ela se torna ẹlẹyẹ (proprietária do pássaro ou proprietária do poderio do pássaro). Recebe também uma cabaça, imagem do mundo e repositório de seu poderio. Tendo, porém, abusado desse poder, Olódùmarè retira-lhe a cabaça e a dá a Òrìṣàlá, seu companheiro

masculino, que veio ao mundo ao mesmo tempo que ela. É ele quem exercerá o poder, do qual, no entanto, ela conservará o controle.

O primeiro aspecto parece ser a forma degenerada do antigo mito, em consequência da ação combinada do tempo e de diversos elementos, de que mais adiante se tratará.

IYÀMI SEGUNDO AS CRENÇAS POPULARES

O poderio de iyàmi é atribuído às mulheres velhas, mas pensa-se que, em certos casos, ele pode pertencer igualmente a moças muito jovens que o teriam recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós. Uma mulher de qualquer idade poderia também adquiri-lo, voluntariamente ou sem que o saiba, em seguida a um trabalho feito por alguma iyàmi empenhada em fazer proselitismo.

Existiram também feiticeiros entre os homens, os oṣó, porém seriam infinitamente menos virulentos e cruéis que as àjé.

Ao que se diz, ambos são capazes de matar, mas os primeiros jamais atacam os membros de sua família, enquanto as segundas não hesitam em matar os próprios filhos; àjé pode combater oṣó e outras àjé, quando oṣó raramente ataca os outros oṣó, e não pode enfrentar a todo-poderosa àjé; esta última é tenaz, vingativa e ataca em segredo, ao passo que oṣó renuncia facilmente à sua ação e o faz abertamente. O fato de se pertencer à confraria dos oṣó é até mesmo afirmado com franqueza. Seu nome é ligado ao culto de Orìṣà Oko, divindade da agricultura, cujos fiéis possuem nomes que comportam a menção oṣó ou só.

Iyàmi é freqüentemente denominada ẹlẹyẹ, dona do pássaro; veremos, nos textos que se seguem, que os termos eye, pássaro, ou eleye, dona do pássaro, são empregados indiferentemente, pois o pássaro é o poder da feiticeira; é recebendo-o que ela se torna àjé; é ao mesmo tempo seu espírito e o pássaro que vão fazer os trabalhos maléficis enumerados mais adiante. Durante as expedições do pássaro, o corpo da feiticeira permanece em casa, estendido inerte no leito até o momento do retorno da ave. Para combater àjé bastaria, ao que se diz, esfregar pimenta vermelha no corpo deitado e indefeso; quando o espírito voltar, não poderá mais ocupar o corpo maculado por seu interdito.

Certas histórias de ifá dão de iyàmi uma imagem conforme àquela estabelecida pela crença popular, tal qual a que pertence ao signo irètẹ̀ méjì publicada no final deste artigo [I]. Eis alguns trechos:

(*iyàmi* possui uma cabaça e um pássaro) [I/7-23]³: “Duzentas e uma pessoas chegam à terra em *Òtá*; escolhem entre elas uma *iyálóde* (dirigente das mulheres em uma cidade *yorùbá*). Aquelas que querem obter o poderio de *àjé* aproximam-se dela com uma cabaça e dizem que cada uma deseja ter um pássaro; *iyálóde* coloca o pássaro no interior da cabaça, cobre-a e a dá a quem a solicitou. De volta às casas, elas cuidam das cabaças, escondem-nas em um canto que só elas conhecem ou conhecido por outra pessoa que também possuía uma cabaça”.

(*iyàmi* envia o pássaro a fazer um trabalho) [I/28-58]: “Quando elas querem enviar *ẹlẹyẹ* em missão, abrem a cabaça; *ẹlẹyẹ* voa e vai levar a mensagem de que está encarregada, seja a Lagos, seja a Ibadan [...] seja a um dos quatro cantos do mundo. Quando o trabalho terminou, *ẹlẹyẹ* volta. O pássaro diz a sua proprietária: “Executei o trabalho de que me encarregastes”. Volta a entrar na cabaça, que ela cobre novamente e põe no mesmo lugar onde se encontrava”.

(o trabalho de *iyàmi* é feito com dissimulação) (*oriki*): “Está elegante pássaro voa de pernas para o ar, pousa suavemente no teto da casa, procede silenciosamente, como um gato”. [I/42-47]: “Se ela diz que é para matar, eles matarão. Se ela diz que é para levar os intestinos de alguém, eles levarão. Quando eles estão à espreita de alguém para rasgar seu ventre, essa pessoa não sabe que eles querem levar seu intestino”.

(*iyàmi* envia pesadelos às pessoas) [I/80-85]: “Esta pessoa pegará um chicote, pode pegar um porrete ou uma faca; pode tornar-se *Eégún* (alma de um morto) ou *òrìṣà*; irá meter medo naquele para junto de quem foi enviado”. (As atividades do pássaro são enumeradas) [V/17-74]: “Elas vão trazer as doenças, a fraqueza nos corpos das pessoas, comerão seus olhos, seu fígado, beberão seu sangue; trazem dor de barriga à crianças, levam embora os pulmões das pessoas, dão dores de cabeça, reumatismos, febre. Não deixam que uma mulher engravide e não deixam dar à luz aquelas que estão grávidas”.

(*iyàmi* comparece à reunião onde compartilhará o sangue de suas vítimas com as demais *ẹlẹyẹ*): “Uma pessoa que tem um pássaro vai então no meio da sociedade; diz que enviou o pássaro em missão. Levou então seu trabalho para o meio da assembléia pois, sozinha, não o poderá executar. Quando ela assim se expressou, as demais *ẹlẹyẹ* também querem ter sua parte. Ela leva o sangue trazido pelo pássaro. Todas as suas companheiras querem tocá-lo com a boca, experimentá-lo. Quando beberam o sangue juntas, separam-se”.

Tudo isto está de acordo com a crença segundo a qual as *iyàmi*, cada uma por sua vez, devem levar uma vítima ou o sangue de uma pessoa à reunião das feiticeiras. Elas precisam se pôr de acordo em relação à próxima vítima designada, a fim de que *iyàmi* alguma a proteja, pois, [I/59-61], “se essa pessoa possuir um feitiço contra as *àjé*, o pássaro, apesar de todos os seus esforços, não consegue apoderar-se daquilo que vós (*àjé*) o mandaste buscar”.

3. Os algarismos romanos se referem ao título de cada história de *ifá*, e os algarismos árabes, à linha de cada verso (N. do T.).

COMO *ÒRÚNMILÁ* VAI VER O SEGREDO DE *İYÀMI* EM *ÒTÀ* E ESCAPA DELAS

Uma história de *ifá* [II], pertencente ao signo *irété òwànrín*, também conhecido como *irété òlótà* (*irété* proprietário de *Òtà*, indicando assim, através de seu nome, as relações deste *odù* com *Òtà*, cidade onde as *iyàmi* vieram ao mundo), mostra como *Òrúnmilá* (*ifá*) vai à procura do segredo de *iyàmi* em *Òtà*. Antes de partir, faz uma oferenda que inclui um saco de pano branco, um pombo branco, uma cabaça, e o conjunto significa: “Tenho meu pássaro, não me combatais”. Ele vai a *Òtà* e chega ao mercado. Ah!, dizem as *iyàmi*, chegou a sopa; chegou aquele a quem elas querem comer. *Eṣù*, mensageiro dos outros *òrìṣà*, que faz o bem e que faz o mal, diz às *iyàmi*; “*Òrúnmilá* é mais forte do que todas vós reunidas, ele tem seu pássaro; trazei-lhe os vossos (submetei vosso poder ao seu)”. Elas levam seus pássaros, mas estão encolerizadas, pois *Òrúnmilá* irá revelar seu segredo.

Òrúnmilá faz uma oferenda de *ekujebu*, grão muito duro e volumoso, além de um frango *òpipi*, que não pode voar porque suas penas são frisadas e não oferecem resistência ao ar. As *iyàmi* querem atacar *Òrúnmilá*, mas não conseguem, pois a oferenda é uma mensagem com o seguinte sentido: “*àjé* brutal não pode comer *ekujebu*, vós não podeis expulsar-me; frango arrepiado, não tem asas para voar para o telhado, vós não podereis matar-me”.

Foi assim que *Òrúnmilá* surpreendeu o segredo de *iyàmi* em *Òtà*.

İYÀMI ESTÁ SEMPRE ENCOLERIZADA

iyàmi está sempre encolerizada e sempre pronta a desencadear sua ira contra os seres humanos. Está sempre irritada, seja ou não maltratada, esteja em companhia numerosa ou solitária, quer se fale bem ou mal dela, ou que até mesmo não se fale, deixando-a assim em um esquecimento desprovido de glória. Tudo é pretexto para que *iyàmi* sinta-se ofendida.

iyàmi é muito astuciosa; para justificar sua cólera, ela institui proibições. Não as dá a conhecer voluntariamente, pois assim poderá alegar que os homens as transgridem e poderá punir com rigor, mesmo que as proibições não sejam violadas.

Esse traço de caráter é ressaltado na história [III] do signo *ogbè ògùndá* ou *ogbè yónú* (*ogbè* está contente), na qual ela declara pacificamente [III/16-15]: “Não combaterá as pessoas, com a condição de que elas não irão colher os quiabos de *Ejio*, juntar as folhas *òsùn* de *Alorán* ou contorcer o corpo no pátio dos fundos da casa de *Mosionto*; mas ela, precavida, não lhes faz saber em que consistem essas três proibições”. Assim, se as pessoas vão colher uma

folha qualquer [III/16-22] ou mesmo se não colhem folha alguma, *iyàmi* declara: “Ah!, eles colheram os quiabos de *Ejio*. Ah!, eles colheram esses quiabos que dissemos que não deviam ser colhidos, e elas se comportam com idêntica má-fé em relação às duas outras proibições”.

Iyàmi fica ofendida mesmo se alguém leva uma vida muito virtuosa, se alguém é muito feliz nos negócios e junta uma fortuna dita honesta, se uma pessoa é por demais bela e agradável, se goza de muito boa saúde, se tem numerosos filhos, e se essa pessoa não pensa em vir acalmar os sentimentos de ciúmes dela por meio de oferendas feitas em segredo.

Isso nos leva a abordar o tema do ciúme dos deuses, tratado em um livro de Tournier⁴, e o dos “sentimentos de frustração e de ciúme dos velhos diante da aparente felicidade de outra pessoa, como motivo que os podem levar a se servirem da feitiçaria para os acalmar”, de que fala Lucy P. Mair⁵.

COMO *ÒRÚNMILÀ* ACALMA A CÓLERA DE *IYÀMI*

Outra história [IV] do mesmo signo *ogbè ògùndá* diz-nos como *Òrúnmilà* soube apaziguar a cólera de *iyàmi*.

Ao chegar ao mundo, os filhos das pessoas e os filhos de *ẹlẹyẹ* entraram em conflito. Os primeiros foram expulsos pelos segundos. Os filhos das pessoas vão solicitar proteção a diversos *òrìsà* sucessivamente. Nem *Òrìṣàlá*, *Ṣàngó*, *Oyà* ou *Ọbà* têm suficiente poder para lutar contra *iyàmi-ẹlẹyẹ*. Solicitam a *Òrúnmilà* que os proteja. Este, graças a *Èṣù*, conhece os segredos de *iyàmi-ẹlẹyẹ*. Sabe que, ao chegar ao mundo, elas foram beber a água de sete rios, cujo nome ele conhece. Tendo consultado *ifá*, ele faz as oferendas prescritas de folhas de *ojúṣájú*, *òyóyó*, *àánú* e *agogo ògún*, mel, uma pena de papagaio, giz (*ẹfun*) e pó vermelho de *camwood* (*osùn*). Assim protegido, é capaz de enfrentar *iyàmi*, pois as oferendas intercedem em seu favor; a folha *òyóyó* declara que *iyàmi* está (*yónú*) contente com ele; a de *ojúṣájú*, que ela (*ṣájú*) o respeita; a de *àánú*, que ela (*ṣàánu*) terá pena dele; a de *agogo ògún*, que tudo aquilo que ele pedir com um sino (*agogo*), obterá.

Iyàmi-ẹlẹyẹ está satisfeita, no entanto coloca uma condição antes de conceder seu perdão: *Òrúnmilà* deverá ser capaz de resolver um enigma que lhe será apresentado. Deverá adivinhar o significado da frase:

“Elas dizem lançar; *Òrúnmilà* diz pegar” e isto sete vezes.

4. Assinalado por Roger Bastide.

5. Lucy P. Mair, “Witchcraft as Problem in the Study of Religions”, em *Cahiers d'Etudes Africaines*, nº 15, Paris, 1964, p. 344.

Òrúnmilà responde que elas vão lançar um ovo sete vezes e que ele deverá pegá-lo com um chumaço de algodão.

Òrúnmilà é perdoado, o mesmo acontecendo com os filhos dos homens. A história termina com uma canção, na qual *Òrúnmilà* revela o segredo dos sete rios, das quatro folhas, do mel, da pena de papagaio, dos pós vermelhos e brancos.

Iyàmi, satisfeita, diz a *Òrúnmilà* que ele se tornará velho. Se necessitar de sua ajuda, bastará entoar esta canção e acompanhá-la com as mesmas oferendas. Qualquer que seja o lugar onde ele se encontre, nos sete céus de cima, nos sete céus de baixo ou nos quatro cantos do mundo, seu pedido será atendido.

O texto precedente mostra claramente como as oferendas falam à *iyàmi*, em uma espécie de linguagem ideofônica, na qual diversos elementos da natureza, folhas, animais, matérias, têm seu nome ligado por assonância a uma ação esperada, a um sentimento ao qual se apela. Veremos outros exemplos nas histórias que se seguirão.

Existe aí uma concepção fundamentada na força mágica do verbo, mas acrescentamos para os incrédulos que as folhas empregadas para curar as doenças possuem um valor terapêutico, controlável.

O enigma resolvido por *Òrúnmilà*: “pegar um ovo dentro de um chumaço de algodão” é um símbolo importante, da luta de *iyàmi* contra *Ọbàriṣa-Ọbàtálá*. O ovo faz parte de toda oferenda destinada às *iyàmi*; o algodão é ligado por sua brancura a *Ọbàtálá*. Veremos mais adiante outro símbolo dessa luta (história VIII), quando *Ọbàtálá* briga com as *ẹlẹyẹ* que comem o algodão por ele plantado.

O fato de pegar o ovo com um chumaço de algodão fornece a indicação para a neutralização da ação das *iyàmi-ẹlẹyẹ* por *Ọbàriṣà*, que constitui um dos temas mais importantes do mito da criação, o qual veremos mais adiante [histórias VII e VIII].

Outro episódio da luta entre *Òrúnmilà* e *iyàmi* ocorre em uma história [V] do signo *òdì méjì*. Eis um breve resumo:

As *Iyàmi* chegam ao mundo; no caminho encontram *Òrúnmilà*.

— Aonde vão? Que vão fazer?, pergunta este último.

— Vamos levar toda espécie de doença às pessoas, seremos impiedosas, não daremos ouvidos a ninguém, respondem elas.

Ao chegar à terra, as *iyàmi* vão empoleirar-se sucessivamente em sete espécies de árvores, e desencadeiam todo tipo de doenças entre as pessoas. Estas vão solicitar ajuda a *Òrúnmilà*, que faz uma oferenda e canta a mensagem representada por seus diversos elementos: “*Iyàmi oṣòròngà*, a folha de

ogbó disse que compreendereis (*gbò*); a cabaça (*igbá*) disse que pegareis (*gbà*); tudo aquilo que eu disse, vós fareis”.

Todas as *iyàmi-ẹlẹye* permanecem em silêncio. *Ọrúnmìlà* obteve seu perdão.

O PODER DE *ÌYÀMI* É EMPREGADO PARA O BEM E PARA O MAL

Em uma história [VI] do signo *ogbé ọsá*, as *iyàmi-ẹlẹye*, chegando ao mundo, vão empoleirar-se, como na história anterior, em sete espécies de árvores sucessivamente; em três delas trabalham para o bem; em três outras trabalham para o mal; na sétima trabalham para o bem e para o mal.

Isso tende a mostrar que para os *yorùbá* o poder, *àṣẹ*, de *iyàmi* não é, em si, nem bom, nem mau, nem moral, nem perverso; a única coisa que importa é o modo como o *àṣẹ* é empregado. É um ponto de vista muito vizinho daquele citado por J. Middleton⁶ ao tratar dos Lugbara, “entre os quais a feitiçaria reside no exercício ilegítimo ou mal dirigido de um poder” que em si não é o mal.

O *àṣẹ* deve ser utilizado com calma e discrição. Foi por não respeitar esse preceito que [história VII] nossa mãe *iyá àgbà* perdeu o domínio do mundo.

A SOCIEDADE *YORÙBÁ* E *ÌYÀMI*

Ìyálóde, na primeira história deste artigo [I/10], encabeça as feiticeiras e distribui entre elas os pássaros, poderio das *àjẹ*⁷, e, particularmente, aquelas que vendem no mercado. Ela é sua representante no palácio do rei e no conselho. Está presente no tribunal local se uma mulher for implicada em um caso judiciário. Fora do tribunal ela mesma arbitra as contendas que surgem entre mulheres.

É, portanto, *Iyálóde* quem controla as mulheres.

“Toda mulher é *àjẹ*”, escreve Ulli Beier⁸, “porque as *iyàmi* controlam o sangue das regras das mulheres. As ‘mães’ podem fazer as regras cessar ou podem provocar hemorragias. Assim, as ‘mães’ controlam todas as mulheres por meio destes poderes místicos”.

6. Citado por L. P. Mair, *op.cit.*, p. 345.

7. *Ìyálóde*, em uma cidade *yorùbá*, encabeça as mulheres da comunidade (N. do T.).

8. Ulli Beier, “Gelede Masks”, *Odù*, nº 6, Ibadan, 1956, p. 6.

A posição de *ìyálóde* é comparável à de *lelu* na região *nupe* ou *tapa*, vizinho do antigo reino *yorùbá*, entre os quais, no passado, existiam estreitos laços culturais. O papel de *lelu* foi descrito por Nadel⁹, em um estudo sobre a feitiçaria na região *nupe*. “A mulher que encabeça todas as mulheres feiticeiras”, diz ele, “tinha o título de *lelu*, reconhecido pelas autoridades da cidade e pelo rei dos *nupe*. Ela era oficialmente a dirigente de todas as mulheres do mercado e árbitro das disputas entre as mulheres do lugar”.

Essa posição oficial de *lelu*, dirigente das feiticeiras, coloca um problema para Nadel, pois ele indica que

no pensamento *nupe* a feitiçaria é uma espécie de poder sobrenatural “específico” pelo qual o homem é possuído, que ele utiliza exclusivamente para o mal e com um objetivo anti-social. Segundo eles, a feitiçaria se encontraria completamente separada do sistema de ritos mágicos e mágico-religiosos por eles adotado; ela nada tinha a ver com a crença geral nos espíritos (*jenu*) e nas almas do outro mundo. Finalmente, não se tratava de um simples uso de substâncias mágicas ou de medicamentos, se bem que um tipo “específico” de medicamentos seja incluído nas ditas idéias *nupe* relativas à feitiçaria.

Ele supunha, portanto, que “os poderes de feitiçaria que *lelu* detinha, para ser assim publicamente reconhecidos pelas autoridades locais, deveriam ter sido empregados unicamente para o bem, com o objetivo de controlar a atividade de suas companheiras feiticeiras”.

Nadel se refere a elas no passado, pois, por volta de 1933, época em que foi realizada sua pesquisa, há muitos anos não havia mais *lelu*. Isso se devia à forte influência do Islão, que fizera desaparecer da região *nupe* quase todas as manifestações das religiões tradicionais. O pensamento *nupe*, de que fala Nadel, era portanto influenciado, perdera sua forma tradicional antiga, na qual ele, sem dúvida, teria se deparado com o fato de que, a exemplo do que ocorria na região *yorùbá*, a religião não considerava a feitiçaria como um dado exclusivamente anti-social e, assim, a posição da *lelu* não apresentava um caráter paradoxal.

OS CAÇADORES DE FEITICEIRAS E *ÌYÀMI*

Ao que parece, a “feitiçaria” desenvolveu-se particularmente na África desde o início do século, ou, mais exatamente, as pessoas se tornaram cada

9. Nadel, “Witchcraft and Anti Witchcraft in Nupe Society”, *Africa*, 1935, p. 431.

vez mais conscientes, a partir dessa época, da existência daquilo que elas acreditam ser a “feitiçaria”.

Isso, como nota Debrunner¹⁰, é a “consequência indireta da ação conjunta, na época colonial, do comerciante, do administrador, do missionário e do professor, cujas influências diversas destruíram a antiga cultura e a antiga religião, fazendo em princípio desaparecer o paganismo. Na verdade, longe de destruir esse paganismo, o resultado foi criar uma nova forma de paganismo através das sociedades de caçadores de feitiçarias. Esses templos e cultos antifeitiçarias são, escreve ele, o mais ativo aspecto do paganismo”.

Na região *yorùbá*, devido à evolução dos contextos sociais e religiosos, e diante das múltiplas pressões exercidas a partir do exterior, os cultos aos antigos *òrìṣà* são cada vez mais abandonados. Nas famílias convertidas ao cristianismo e ao islão, a guarda do templo familiar e a prática do culto são entregues aos cuidados de algumas mulheres idosas, freqüentemente às voltas com os ataques das seitas de profetas curadores e caçadores de feitiçarias.

A atividade da seita dos caçadores de feitiçarias *Atigali* (ou *Tigere* ou *Atinga*), criada por volta de 1940 no sul da Costa do Ouro (Gana), foi estudada por Peter Morton Williams¹¹, quando o movimento, progredindo cada vez mais, atravessou o Daomé e, por volta de 1950, infiltrou-se na Nigéria. O autor pôde observar os dançarinos, possuídos pelo espírito *Atigali*, que se diziam capazes de identificar as feitiçarias presentes. Constatou que numerosas velhas, designadas pelos dançarinos em transe, reconheciam de bom grado que eram feitiçarias e confessavam abertamente ter cometido uma série de crimes impressionantes. Uma delas se acusava de haver matado quinze filhos, entre os dezesseis que pusera neste mundo. Elas diziam que haviam matado seus vizinhos, que haviam impedido a cicatrização das feridas das pessoas, e que cometeram inúmeros outros atos perversos.

A única sanção exercida contra aquelas que confessavam era uma multa de trinta *shillings* e a obrigação de destruir o material que possuíam destinado ao culto dos diversos *òrìṣà*; além disso, deveriam ser purificadas por um banho de folhas e precisariam mastigar um pedaço de noz-de-cola, tirado do altar de *Atigali*, que as condenaria à morte, caso elas tentassem entregar-se novamente à feitiçaria e ao culto dos *òrìṣà*.

O pe. Baudin¹² observara no século passado que as velhas eram acusadas com freqüência de serem *àjé*. O mais curioso é que elas, com freqüência,

10. H. Debrunner, *Witchcraft in Ghana*, Accra, 1959, p. 105.

11. P. Morton Williams, “The Atinga Cult among the South Western Yoruba”, em *Bull. de l'IFAN*, t. XVII, série B, n° 3-4, pp. 315-334.

12. P. Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon, 1884, p. 54.

acreditavam haver cometido realmente o crime pelo qual eram censuradas. Ele pensava que “sem dúvida para vingar-se e para ganhar uma certa quantia, ela tinham ido ao pé de um *ìròkò* sagrado pedir à divindade que enviasse seu mensageiro, a ave da noite, a coruja, matar esta ou aquela pessoa. Quando a vítima morria, elas acreditavam que a ave comera seu coração aos poucos, durante a noite”.

Morton Williams nega a existência da feitiçaria e encontra uma explicação racional para esse estranho comportamento das velhas, que se acusavam com tamanha complacência de crimes imaginários, atribuindo esse procedimento a um complexo de culpa, nascido de sentimentos de angústia e de insegurança provocados pela falsa situação reservada à mulher na sociedade *yorùbá*.

A mulher casada jamais se integra completamente ao grupo familiar do esposo, no qual é considerada apenas a mãe dos filhos de um membro do grupo.

Dar filhos é uma condição essencial para garantir sua permanência no *compound* familiar. Quando a idade sobrevém, ela é freqüentemente deixada de lado pelo marido polígamo, em benefício de mulheres mais jovens. Algumas vezes ela deixa o *compound*, dedica-se à venda de produtos no mercado, mora sozinha ou com um de seus filhos, se não houver incompatibilidade de gênio com sua ou suas noras.

Sua presença também não parece ser prevista na família de que é originária, a se julgar pela expressão empregada para interrogar os pais em relação a um recém-nascido. Com efeito, não se pergunta a eles: “É menino ou menina?”, mas “É o dono da casa ou a estrangeira?” (*Njé enilé tabì àlejò ni?*), pois sabe-se que o destino das jovens não é o de permanecer na casa onde nasceram, mas o de casar-se.

AS MÁSCARAS *GÈLÈDÈ* E *ÌYÀMÌ*

Outra forma de racionalização desse estranho comportamento de velhas que se acusam de crimes assustadores poderia ser interpretada como resultado de uma pressão cultural, que provoca nelas sentimentos de orgulho por serem *iyàmi* poderosas, capazes de temíveis cóleras; como uma necessidade de afirmar sua fidelidade à imagem traçada pela tradição, de *iyàmi* cujos excessos de poderes [história VII] conduziram à sujeição a um *òrìṣà* mais calmo e paciente.

É, com efeito, nessas mesmas regiões de *Ketu*, *Egba* e *Egbado*, nas quais *Atigali* punia com rigor, que existem as *gèlèdè*; trata-se de máscaras usadas por homens que fazem parte de sociedades controladas e dirigidas por mulheres que possuem os segredos e os poderes de *àjé*. As *iyàmi*, longe de serem excluídas da sociedade *yorùbá*, são, ao contrário, tratadas com grande respeito e consideração, pois o objetivo desta sociedade *gèlèdè* é exatamente, ao contrário dos caçadores de feiticeiras do tipo *Atigali*, acalmar a possível cólera de *iyàmi* por meio de cerimônias e danças executadas em sua honra.

A dirigente da sociedade das *gèlèdè* tem o título de *erelú*, que a aproxima singularmente do título de *lelu*, dos *nupe*. Assinalemos que na Bahia, no Brasil, os descendentes dos habitantes de *Ketu*, para lá transportados nos últimos séculos, ainda há alguns anos comemoravam a festa das *gèlèdè* anualmente, no dia 8 de dezembro, em Boa Viagem. A festa era presidida por Maria Júlia Figueiredo, uma das *iyálòrìṣà* do candomblé do Engenho Velho¹³, que tinha o título de *iyálóde-erelú*.

Ulli Beier¹⁴ pensa que

àjé não é como a feiticeira da Europa medieval, simplesmente a personificação do mal. Ela antes representa os poderes místicos da mulher em seu aspecto mais perigoso e destrutivo. A dança das *gèlèdè* é a expressão da má consciência dos homens e vem da época em que a sociedade matriarcal tornou-se patriarcal. O grande poder místico da mulher, utilizado originalmente de modo criativo para o trabalho da terra etc., pode ser transformado em arma destrutiva. Em consequência, tudo deve ser feito para acalmar a mulher, apaziguá-la e oferecer-lhe compensações pela perda de sua posição política. Se *àjé* fosse considerada um ser absolutamente mau e inimigo da sociedade, a atitude evidente que se imporia seria expulsá-la e matá-la cada vez que fosse possível. Portanto, as *àjé* não são realmente feiticeiras. São as Grandes-Mães, as Mães encolerizadas e, sem sua boa vontade, a própria vida não poderia continuar, sem elas a sociedade desmoronaria.

İYAMI E O MITO DA CRIAÇÃO DA ROUPA DE EÉGÚN

Em apoio à tese de Ulli Beier, temos uma história [VII] pertencente ao signo *Ọsá méjì*, na qual *iyàmi* se encontra presente na origem do mundo, quando as mulheres recebem o poder na pessoa dela, mas os homens, representados por *Ọbàrìṣà* o retomam com habilidade e paciência.

Eis um resumo desse mito:

Três *òrìṣà* vão do além à terra. *Ògún*, o guerreiro, vai adiante para abrir o caminho. *Ọbàrìṣà*, que tem o poder de fazer todas as coisas, segue na segunda posição. *Odù*, a única mulher do grupo,

é a última. Ela retorna e vai queixar-se a *Olódùmarè*: “Os dois primeiros receberam o poder da guerra e o da criação, e ela, *Odù*, nada recebeu dessa partilha”. *Olódùmarè* diz-lhe: “Tu serás, *iyá won*, mãe deles, por toda a eternidade; sustentarás o mundo”. Confere-lhe o poder de *eye*, o pássaro; dá-lhe a cabaça de *ẹyẹ*, dona do pássaro.

Olódùmarè pergunta-lhe como ele irá utilizar os pássaros e sua força. *Odù* responde-lhe que matará aquelas que não a escutarem; dará dinheiro e filhos àquelas que lhe pedirem mas se, em seguida, as pessoas se mostrarem impertinentes com ela, retomará suas dádivas.

Olódùmarè diz-lhe: “Está bem, mas utiliza com calma o poder que te dei”. Se ela o utilizasse com violência, ele o retomaria e repete: “Tu serás *iyá won*, a mãe de todos os homens; elas deverão prevenir-te, a ti *Odù*, de tudo aquilo que quiserem fazer”. *Olódùmarè* deu o poder às mulheres; o homem sozinho nada poderá fazer na ausência das mulheres.

Naquela época *Odù* entra nos recantos mais secretos do culto de *Eégún*, de *Orò* e de diversos *òrìṣà*¹⁵.

Ah! *Àgbà*, a antiga, exagerou, ela se recusa a fazer as oferendas prescritas por *ifá*, não ouve seus conselhos, no sentido de agir com calma e prudência.

Ọbàrìṣà vem e diz: Ei! É a ele que *Olódùmarè* havia confiado o mundo; essa mulher enérgica veio tirá-lo de suas mãos. Ela vai aos lugares secretos de *Eégún*, *Oro* e dos outros *òrìṣà*, onde ele, *Ọbàrìṣà*, não ousar entrar.

Ọbàrìṣà vai consultar *Ọrúnmilà* (*ifá*) e faz oferenda de caracóis e de um chicote que lhe é indicado. *Ọrúnmilà* diz-lhe que o mundo se tornará seu, mas ele deve ser paciente. “A mulher irá exagerar, ela se tornará tua criada, *Ọbàrìṣà*, ela virá submeter-se a ti.”

Naquele tempo *Odù* tinha o poder; toda coisa que ela dizia se realizava. Ela diz a *Ọbàrìṣà* que os dois, ela e ele, devem morar juntos, no mesmo lugar.

Ọbàrìṣà faz naquele lugar o culto de sua cabeça com o caracol. Bebe a água do caracol, contida em sua concha e oferece-a a *Odù*. Comem juntos a carne do caracol. O humor de *Odù* se acalma. Declara que jamais comeu algo tão bom.

Ọbàrìṣà diz a *Odù* que não lhe escondeu nenhum de seus segredos, mas que ela, por seu lado, lhe escondeu o segredo de seu poder. *Odù* mostra a *Ọbàrìṣà* o segredo da roupa de *Eégún*. Juntos adoram *Eégún*. *Odù* reveste a roupa, mas fala com voz normal. Não sabe falar com a voz rouca dos *ará ọrun*, a gente do além, os mortos. Regressam à casa. *Ọbàrìṣà* volta sozinho ao lugar de adoração, modifica a roupa de *Eégún*, veste-a, pega o chicote de sua oferenda. Sai com a roupa na rua e fala com a voz rouca de *Eégún*.

Todo mundo sente medo, a própria *Odù* fica assustada, mas reconhece a roupa e, assim, sabe que *Ọbàrìṣà* está dentro. Envia seu pássaro empoleirar-se nos ombros de *Eégún*. Tudo aquilo que *Eégún* diz age pelo poder do pássaro.

15. A sociedade dos *Eégún* é aquela graças à qual os espíritos dos mortos retornam em princípio à terra, revestidos de panos multicores e falam com seus descendentes por meio de uma voz rouca e característica. Esta sociedade é estritamente reservada aos homens; as mulheres não podem conhecer seus segredos, mas no entanto a história aqui publicada mostra que a invenção da roupa havia sido feita pelas mulheres. Este detalhe é confirmado por outras histórias que escapam ao objetivo deste artigo, mas que mostram que quando os homens tomam das mãos das mulheres a máscara *Eégún*, esse ato é exercido com maior violência do que na presente história. Encontra-se o mesmo mito na base da invenção de certas máscaras *dogon* e de outras comunidades africanas. Da mesma forma, a sociedade *Orò* é estritamente reservada aos homens; tem por objetivo, em parte, manter as mulheres em estado de respeitosa sujeição aos homens.

13. Edison Carneiro, *Candomblés da Bahia*, Salvador, 1948, p. 32.

14. Ulli Beier, *op. cit.*, p. 7.

Quando *Òbàrìṣà* volta para perto de *Odù*, esta diz que a roupa lhe convém mais do que a ela. Quando ele sai, todo mundo grita: “Eis *Eégún*, eis *Eégún*!” Ele arrasta o chicote pelo chão, todos sentem medo, as honras lhe são devidas. As mulheres nunca mais entrarão na roupa de *Eégún*. Agora é o homem quem conduz *Eégún*, mas ninguém deve zombar da mulher, pois ela nos trouxe ao mundo. Nada poderão fazer os homens na terra, se não o obtiverem da mão das mulheres.

Òbàrìṣà canta:

“Dobrai o joelho para a mulher,
A mulher nos pôs no mundo.
Assim somos seres humanos.
A mulher é a inteligência da terra.
Dobrai o joelho para a mulher”.

Esse mito reflete a importância relativa da posição do homem e da mulher na sociedade, em diversas épocas de uma história *yorùbá*, na qual se podem distinguir três períodos:

O primeiro é o da chegada do além à terra. Representa o tempo da migração, a chegada dos *yorùbá* a *Ifè*. Os homens dominavam a tribo que se deslocava, e suas qualidades de guerreiros e de caçadores eram indispensáveis para garantir a vida do grupo. *Ògún* vem à frente.

O segundo é aquele em que a comunidade se estabelece na terra. De nômade, a sociedade torna-se sedentária e agrícola. A fertilidade do solo, a fecundidade das mulheres, passam a ocupar o primeiro lugar das preocupações. *Odù* representa as mulheres, são as “Mães”, elas detêm o poder. A sociedade baseia-se no matriarcado, e as mulheres se encarregam até mesmo do culto dos ancestrais, *Eégún*. Os homens exercem apenas um papel apagado no governo e nas funções sacerdotais.

No terceiro período, as Mães exageraram, e os homens reagem diante de seus excessos. Retomam o exercício do poder e o comando, mas, no entanto, as mulheres controlam o poder; sem elas os seres humanos desapareceriam.

A CÓLERA DE *ÌYÀMÌ* CONTRA *ÒṢÀLÀ*

Essa luta entre *Odù* e *Òrìṣàlà* (*Òbàrìṣà*, *Òbàtálá*) pelo poder assume uma forma mais violenta em outra história [VIII] do signo *òsá méjì* (é o *odù* de *ifá* que fez as *ajé* virem ao mundo), no qual se encontram, sob forma diferente, os três períodos de que se tratou na história precedente.

No tempo em que *Òṣàlà* plantava algodão, as *ẹlẹyẹ* o comiam. Ele advertiu-as de que não deveriam mais agir assim e disse-lhes que não roubassem mais nada. Quando essas mulheres se encontram na terra, elas nada têm, pedem o poder a *Olódùmarè*. Os homens já assumiram todo o

poder, atraíam as mulheres, não são sérios com elas, mentem-lhes. Elas vão contar seus sofrimentos a *Olódùmarè*.

Olódùmarè concede-lhes um poder maior que o dos homens. As *ajé* serão mais poderosas. Quando chegam à terra, não existem rios. As *ìyàmi* têm um rio que jamais seca. *Òrìṣàlà* necessita de água para criar os homens. Vai roubar a água das *ajé*. Elas o surpreendem e expulsam-no. Ele se refugia entre os *Eégún*, elas o ameaçam, dizendo que vão pegar as roupas de *Eégún*, e que consumirão seu poder. *Eégún* expulsa *Òrìṣàlà*.

Ele vai à casa de *Ògún*, elas ameaçam tomar todos os seus instrumentos de ferro. *Ògún* expulsa *Òrìṣàlà*.

Ele procura refúgio junto a *Òrúnmilá*, elas o ameaçam, dizendo que engolirão os coquinhos que ele usa para adivinhar e destruirão seu poder. *Òrúnmilá* as faz entrar em sua casa e oferece-lhes pratos de *èkuru* (feijão cozido) sobre o qual derramou o sangue de diversos animais. Encantadas com essa generosa recepção, as *ìyàmi* perdoam *Òrìṣàlà*.

Este, reconhecido, oferece a *Òrúnmilá* sua faca de marfim. É a origem do *iròkẹ* de marfim de que se servem os *babaláwo* quando procedem à adivinhação.

IGBÁDÙ, MULHER DE *ÒRÚNMILÁ*

Odù (*ìyàmi*) é a mulher de *Òrúnmilá*. Uma história [IX] que faz parte do signo *irètẹ méjì* nos fala dela:

Odù recebe de *Olódùmarè* um pássaro chamado *Aragamago*. Este fará para *Odù* o trabalho que ela quiser, seja para o mal ou para o bem.

Òrúnmilá quer tomar *Odù* como sua mulher. Dizem os *babaláwo*: “Ei!” *Odù* tem um grande poder em suas mãos. *Òrúnmilá* deve depositar na rua uma oferenda composta de rato, peixe, caracol e azeite.

Òrúnmilá faz o que lhe é solicitado. Quando *Odù* chega, ela vê essa oferenda. *Èṣù* diz-lhe que *Òrúnmilá* quer desposá-la. *Odù* aceita e faz todos os seres maus que a acompanham comer a oferenda. Ela abre a cabaça e faz *Aragamago* comer. Foi assim que *Òrúnmilá* caiu nas boas graças das más inclinações de *Odù* e de seu poder. *Odù* entra na casa de *Òrúnmilá*. Ela não se servirá de seu poder contra ele. Ajuda-lo-a com o poder de seu pássaro. Diz, porém, a *Òrúnmilá* que ela tem uma proibição. Nenhuma das outras mulheres deste último pode olhar seu rosto e ninguém deverá brincar com ela, pois *Odù* é o poder do *babaláwo*.

A proibição de olhar o semblante de *Odù* é uma alusão à proibição de olhar no *igbádù* dos *babaláwo*.

Igbádù ou *Igbá Odù* é a cabaça de *Odù* que certos *babaláwo* possuem.

Bernard Maupoil¹⁶, em seu excelente estudo sobre o *fa* dos daomeanos, derivado do *ifá* dos *yorùbá*, estabelece a ligação entre *gbaadu* (*igbádù*) e *Odù*. Indica que “segundo um *bokonon* (*babaláwo*) de *Uidá*, *gbaadu* (*igbádù*) é a mulher de *fa* (*ifá*) e que o mistério e o poder desse *vodun* (*òrìṣà*) o incitam a

16. Bernard Maupoil, *op. cit.*, p. 84.

compará-lo com as *na*, as *kenensi* (*iyàmi*). A divindade *gbaadu* (*igbádù*) é simbolizada por uma ou várias cabaças que contêm objetos misteriosos”.

Uma história [X] do signo *òṣẹ̀ òyèkú* indica como *igbádù* foi constituído para *Odù*, *Ìyá Àgbà*, a mulher idosa respeitável:

Tendo envelhecido *Odù*, seu espírito tornou-se confuso. Ela colocou seu poder em *igbádù* (*Igbà Odù*), uma cabaça que continha quatro cabaças menores, trazidas por seus quatro “conselheiros”, *Òbàrìṣà*, *Òbàlúayé* (*Ṣòpòná*), *Ògún* e *Odúà*. Cada cabaça contém a força destes *òrìṣà*, simbolizada respectivamente pelo *efun* (branco), *osùn* (vermelho), carvão vegetal (negro) e a lama retirada do fundo de um rio (cor não especificada). Os quatro cantos do mundo se encontram na cabaça.

Igbádù é a casa de *Odù*. Não se pode entrar em sua casa e olhar em seu interior, se os olhos não foram esfregados com a água da calma, composta de folhas de *Òdundún*, *tètè* e *rínrin*, de limo-da-costa e de água contida na concha de um caracol.

Todo *babaláwo* que vai realizar o culto de *Òrúnmìlà* na floresta deve antes adorar *Odù*, sua mulher, no *igbádù*, caso contrário *Òrúnmìlà* não escutará o que ele lhe pede e não saberá que esse *babaláwo* é seu filho.

ÌYÀMI E O MITO DA CRIAÇÃO

Ìyàmi é profundamente ligada ao mito da criação do mundo *yorùbá*; vários autores escreveram a esse respeito sem se dar conta do fato. Maupoil é quase o único a sugerir-lo, conforme veremos adiante.

Passando em revista o que escreveram os primeiros autores a respeito dos *òrìṣà* da criação, pode-se observar a evolução do mito através de sucessivas interpretações.

O reverendo S. Crowther os definia em 1852¹⁷: *Òbàtálá* ou *Òrìṣàlá*, a grande deusa dos *yorùbá* que se supõe ser a artesã do corpo humano.

“*Odùdúà* ou *Odúà*, deusa de *Ifè*, dita deusa suprema do mundo. O céu e a terra são duas grandes cabaças, que, tendo sido fechadas, não podem jamais ser abertas.”

O reverendo Bowen¹⁸ publica em 1858 que “*Òbàtálá* é considerada a primeira e maior coisa criada; um outro nome seu é *Òrìṣà nla*, o grande *òrìṣà*. Sua mulher *Ìyágbà*, a mãe que recebe, é representada ninando uma criança, mas a própria *Ìyágbà* é *Òbàtálá*. Os dois são um só ou, em outras palavras, *Òbàtálá* é andrógino, representa a energia fecunda da natureza, desligada do

poder criador de Deus”. A propósito de *Odùdúà*, Bowen indica que é o universo, e que se situa em *Ifè*.

O abade Pierre Bouche publica em 1885 um livro sobre a Costa dos Escravos¹⁹, onde esteve a partir de 1866. Nele refere-se com ternura à crença em *Ìyágbà*, “esta deusa” que tanto se assemelha à Santa Virgem. Como ela, *Òyágbà* leva uma criança nos braços; ela se chama a mãe que salva, ela salvou os homens”.

O autor não se dava conta de que *Ìyá àgbá* que louvava por essa forma não passava de *iyàmi*, a feiticeira.

O rev. pe. Noel Baudin escreve em 1884²⁰ que

Òbàtálá é o maior dos seres que Deus, o Ser supremo, produziu no princípio. Ele o colocou, com outros espíritos, na região superior do universo e uniu-se a *Odùdúà*, que se tornou sua esposa. *Odùdúà*, a grande deusa dos negros, parece ser considerada como não tendo sido criada, mas como eterna e coexistindo com Deus. *Odùdúà*, a quem se chama também de *Ìyá àgbà*, a mãe que recebe, habita as regiões inferiores do universo.

O rev. pe. Baudin reúne em um único casal *Òbàtálá* e *Odùdúà* divindades cujos mitos eram separados. Retomando, para esse casal, a definição que unicamente Crowther deu a *Odùdúà*, ele escreve que “no princípio estavam estreitamente apertados e como que fechados em uma grande cabaça”. Sem o saber, ele reconstitui o casal *Òbàrìṣà-Odù* do mito da criação da roupa de *Eégún*, da qual *Òbàtálá-Òbàrìṣà* apoderou-se, após acalmar *Odù-Ìyá àgbà* (Baudin identificara *Ìyá àgbà* com *Odùdúà*), fazendo-lhe conhecer as virtudes alimentares dos caracóis.

Prossegue: “*Òbàtálá* estava na parte de cima, sob a tampa, e *Odùdúà* embaixo, no fundo, coberta pelas águas, envolvida por trevas profundas que a noite, o medo e a fome percorriam em todos os sentidos. Ela não passava de massa agitada, sem forma, sem semblante e cega”.

A. B. Ellis publica dez anos mais tarde (1894) um livro²¹ e copia, sem indicar as fontes, os autores precedentes. *Ìyá Àgbà* torna-se *Ìyà Àgbè*, e ele indica *Odùdúà* não mais como a “grande deusa dos negros”, mas como “A grande deusa negra”, acreditando, sem levar em conta os tons, que seu nome provinha de *dúdù*, negro²². Com a maior fleuma ele extrai daí um admirável

19. Abade Pierre Bouche, *La Côte des Esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885, p. 113.

20. R. pe. Baudin, *op. cit.*, p. 8.

21. A. B. Ellis, *The Yoruba Speaking People*, London, 1894, p. 38.

22. Os tons de *Odùdúà* e *dúdù* são exatamente contrários. Ora, em *yorùbá*, uma diferença de tom tem a mesma importância que uma diferença de vogal em nossa língua e, portanto, estas duas palavras de modo algum podem ser aproximadas.

17. S. A. Crowther, *A Vocabulary of the Yoruba Language*, London, 1852.

18. Bowen, *A Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, Washington, 1858.

sistema binário composto de elementos opostos e complementares, no qual o masculino se opõe ao feminino, o dia à noite, o bem ao mal, o branco ao negro. Porém, em relação a este último ponto o erro é certo, pois todos os adeptos de *Odùdùà* em Porto Novo usam colares brancos.

Para terminar com a exposição das interpretações que o rev. pe. Baudin dava, no século passado, das tradições orais por ele recolhidas, ele escreve que

os feiticeiros dizem ao povo que *Odùdùà* tornou-se feia e cega após uma briga de casal durante a qual *Qbàtálá* arrancou os olhos de sua companheira para forçá-la a ficar em repouso. Em sua cólera ela o amaldiçoou, dizendo-lhe: "Terás caracóis como comida". *Qlurun Olódùmarè*, Deus todo-poderoso, ouvindo as súplicas de *Odùdùà*, que queria recobrar a visão, declarou que, como punição, ela permaneceria cega, mas que *Qbàtálá*, por ter cedido à cólera, comeria caracóis. Com efeito, este é o principal sacrifício que os negros oferecem a *Qbàtálá*.

A interpretação dada no século passado pelo rev. pe. Baudin em relação ao simbolismo das oferendas de caracóis ao que parece foi feita com um pouco de ligeireza e pouco corresponde ao simbolismo de calma e serenidade exprimido pela tradição oral atual.

Lydia Cabrera²³ registrou entre os descendentes de *lucumí* (*yorùbá*) em Cuba um mito muito próximo daquele levantado pelo rev. pe. Baudin. "*Odùdùà* ou *Qbàtálá*, o criador do gênero humano, e *Yenmu*, sua mulher, moraram em uma cabaça com 16 caracóis. Um dia brigaram, e *Qbàtálá* arrancou os olhos dela". O mito é o mesmo, mas o episódio da maldição que é comer caracóis nos é poupado. O casal criador é o mesmo que aquele que se encontra no templo de *Qbàtálá* em *Ifé*²⁴, no qual sua companheira *Yèyémò-wó* se acha a seu lado.

Encontramos o mesmo casal criador, citado por Maupoil²⁵, entre os daomeanos, que o emprestaram aos *yorùbá*. "*Mawu* e *Lisa* evocam a união da terra e do céu; a cabaça fechada os une em um mesmo símbolo e a *Mawu-Lisa* substitui-se então um princípio esotérico hoje confuso, que recebe o nome de *Odù* (de que se tratou ao se falar de *igbádù*)."

Outro mito da criação me foi dado. É extenso e foge aos limites deste artigo. Citarei apenas o começo:

23. Lydia Cabrera, *El Monte*, La Habana, 1954, p. 392.

24. Ver foto nº 73 em Pierre Verger, *Dieux d'Afrique*, Paris, 1954, ou *Mémoire* nº 51 de l'IFAN, Dacar, 1957.

25. Bernard Maupoil, *op. cit.*, p. 71

Erè pôs no mundo um pote *odù*. Deposita nele quatro ovos. Um deles rola para fora do pote e se quebra. *Olódù* é *Olódù qmọ Erè*, *Olódù* filho de *Erè*. O segundo é *Odùdùà* ou *Òrìṣàlá*, o terceiro, *Odùà*, e o quarto é *Odù logbo oje ẹlẹyinjú ẹgẹ* (a proprietária de olhos delicados), a única mulher entre eles e que é *àjẹ*; ela tem mais poder do que os outros.

Segundo essas diversas histórias, vê-se que *Ìyàmi* se encontrava presente no começo do mundo. Algumas vezes os próprios autores o escreviam, mas se para o abade Bouche *Ìyá àgbà* era uma deusa como a Santa Virgem, a Mãe que salva, para o sacerdote de *òrìṣà* era a Mãe poderosa e temível, a Mãe sempre encolerizada.

ÌYÀMÌ É LIGADA AO CULTO DOS ÒRÌṢÀ

Essa ignorância sobre a exata personalidade de *ìyàmi* impediu aqueles que escreveram sobre esses assuntos de associá-la ao culto dos *òrìṣà*, se bem que nenhuma cerimônia se exerça sem que lhe tenham sido feito oferendas.

No entanto, a importância de *ìyàmi* não é completamente ignorada na atualidade. Dapo Fafiade escreve em um artigo publicado no *Sunday Express* de Lagos, Nigéria, em 6 de setembro de 1964: "Força alguma na terra pode vencer as forças das *àgbà* (feiticeiras), derivadas de poderes sobre-humanos dirigidos por Deus".

Mais adiante, nesse mesmo artigo, um informante do autor, ao falar da sociedade *Atinga*, declara: "Eles não têm poderes sobre as feiticeiras. As feiticeiras não são criaturas malvadas como uma parte do público foi levada a acreditar, pois elas possuem os poderes da vida... [infelizmente ele nada mais acrescenta]".

Na Bahia, Brasil, onde os descendentes de africanos trazidos outrora de *Ketu* continuam a praticar o culto dos *òrìṣà*, seguindo um ritual às vezes mais bem observado do que em certas regiões *yorùbá*, cada vez que se sacrifica um animal de quatro patas, uma cerimônia especial é realizada antes das danças públicas.

Nessas ocasiões, muito freqüentes, são dirigidas preces sucessivamente a *Èṣù*, o mensageiro dos *òrìṣà*, aos *èsà*, os antigos africanos que instituíram os cultos *yorùbá* na Bahia, aos diversos *òrìṣà* dos cultos em questão e, por fim, *Ìyàmi*. *Òṣòròngà* é saudada com as mesmas palavras empregadas na África para enunciar seus *oríkì* (uma parte deles é publicada no final deste artigo).

A *Ìyálòrìṣà*, também denominada *Ìyálaṣe*, canta sozinha as seguintes palavras:

Apaki niyé şòròngà
 Ìyàmi şòròngà
 Awa ó mi ki o
 Má máa pa mi o...

Muito poderosamente emplumada
 Minha mãe òşòròngà
 Nós te saudamos
 Não me mates...

Essas palavras são retomadas em coro pelos iniciados ajoelhados, que tocam ritualmente o chão quando o nome de *Ìyàmi* é pronunciado.

A explicação de um mundo no qual a presença de *Ìyàmi*, a feiticeira, não é cegamente combatida, pode surpreender e perturbar, mas não se deve perder de vista que reina uma grande incompreensão entre aqueles que seguem uma religião de salvação e os que praticam a religião dos *òrìṣà*, baseada na concepção do *àṣẹ*, força vital, energia, fonte fundamental de todas as coisas, cuja abordagem e utilização é mais científica que sentimental.

Dissemos anteriormente que o *àṣẹ* não é bom nem mau ou superior a outras formas de energia. Esta noção de *àṣẹ* pode ser comparada à de *mana*, assinalada por Codrington em seu estudo sobre os melanésios, ou à de *wakanda*, as quais serviram de base para os trabalhos de Hubert e Mauss²⁶ e aos de Durkheim²⁷ sobre as origens da magia ou da vida religiosa. O *àṣẹ* é a mesma noção que a de *nyama* dos *dogon*²⁸.

O *àṣẹ* se encontra em todos os lugares, nas plantas ou no sangue dos animais. Os *òrìṣà* são o *àṣẹ* das forças da natureza, o dos poderes e potência das mulheres é *Ìyàmi*.

O sacerdote de *òrìṣà* canaliza essas forças em um sentido favorável, seguindo uma certa técnica, um certo ritual.

Os adeptos dos *òrìṣà* contribuem para manter este *àṣẹ* por meio de suas oferendas e através da observação de certas proibições, bases de uma moral e de regras de conduta nas quais *Ìyàmi* exerce um papel importante.

26. Hubert e Mauss, *Esquisse d'une théorie de la magie*, Année Sociologique, 1902-1903.

27. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

28. Germaine Dieterlen, "Classification des végétaux chez les Dogon", *Journ. de la Soc. des Africanistes*, t. XXII, 1952, p. 121.

ÌYÀMI COMO FATOR DE MODERAÇÃO

Essa cólera de *Ìyàmi* a que nos referimos pode ter outra interpretação e pode-se aproximá-la da idéia enunciada por Kluckhorn²⁹ em *Navajo Witchcraft*: "Cada vez que alguém se eleva, a feiticeira está lá para o abaixar". Entre os gregos encontramos uma noção análoga, a de *ubris*, daquilo que é desmedido, mas são os deuses que nos abaixam.

Tudo isto não é incompatível com o pensamento *yorùbá*, pois *Ìyàmi* pode ser colocada entre as feiticeiras e entre os deuses da criação. Em um como em outro caso, ela, através de sua ação, exerce um papel moderador contra os excessos do poder; mediante suas intervenções, ela contribui para garantir uma repartição mais justa das riquezas e das posições sociais; ela impede que um sucesso por demais prolongado permita a certas pessoas controlar exageradamente umas e outras.

A cólera de *Ìyàmi* é, portanto, uma explicação das doenças da sociedade e de seus remédios.

Esta constante cólera de *Ìyàmi* é também uma explicação da inquietude e da angústia metafísica que, nos meios *yorùbá* tradicionais, não podem ser racionalizadas através da noção de "pecado original".

Os textos que se seguem foram gravados em fita em 1963 e 1964 em Oshogbo, Nigéria. Foram transcritos e traduzidos naquele mesmo local. O sentido das traduções foi submetido à crítica daqueles que transmitiram os textos.

Faço questão de agradecer ao dr. I. A. Akinjogbin, diretor do Institute of African Studies, da Universidade de Ifé, que se dispôs a verificar e retificar a ortografia e a acentuação dos textos *yorùbá*, redigidos sob forma normalmente compreensível para o leitor *yorùbá*. Os acentos foram voluntariamente limitados àqueles necessários para marcar os tons das palavras que se poderiam prestar à confusão.

- o acento grave indica o tom baixo.
- o acento agudo indica o tom alto.
- os tons médios não levam acento.

As consoantes têm a mesma pronúncia do português, com exceção de:

- g, que é sempre *duro*, como em *água*.
- h, que é sempre *aspirado*.
- j se pronuncia *dj*, como em *adjetivo*.

29. Sugestão de Roger Bastide.

- *p* se pronuncia *kp*.
- *s* é sempre *sibilante*.
- *ʃ* se pronuncia *ch*, como em *chave*.

As vogais *a*, *i* e *u* têm o mesmo valor que em português:

- *e* é sempre *fechado*, como em *erro*.
- *ɛ* é sempre *aberto*, como em *cheque*.
- *o* é sempre *fechado*, como em *amor*.
- *ɔ* é *aberto*, como em *engole*.

TEXTOS

I. ÌRÉTÉ MÉJÌ

COMO ÌYÀMÌ CHEGA À TERRA EM ÒTÀ

- Tiramos (a água) na frente.
Tiramos (a água) atrás.
Ifá é consultado por 201 pessoas,
que do céu vieram para a terra.
- 5 *Ifá* é consultado por 201 proprietários de pássaros,
que do céu vieram para a terra.
Quando essas 201 pessoas chegam,
eles (os *babaláwo*) dizem para preparar uma cabaça para cada uma delas.
Foi em Òtá que elas chegaram pela primeira vez,
- 10 elas nomeiam uma pessoa *Ìyálódé* em Òtá
Aquele que quer receber (um pássaro) leva sua cabaça para junto dela.
Ela diz que quer receber seu pássaro.
Ele está colocado dentro.
Quando ela colocou o pássaro dentro,
- 15 a cabaça é coberta e lhes é entregue.
Esta cabaça que lhes é entregue,
elas tomam conta dela em sua casa.
Quando elas a arrumaram em sua casa,
não é qualquer um que pode saber o lugar onde elas a puseram,
- 20 a menos que seja alguém que tenha uma cabaça.
Talvez esteja (em cima do) teto.
Elas a podem colocar ao lado da parede.
Elas podem cavar o chão para a colocar ali.
Elas são as únicas a saber o lugar onde a cabaça está guardada,
- 25 quando ela lhes é entregue.
Quando elas lhes são entregues,
cada uma leva a sua,
vai colocá-la no lugar que ela viu.

- Quando elas querem enviar *ẹleyẹ* em uma missão,
30 elas abrem a cabaça
esta *ẹleyẹ* voa para fora da cabaça,
vai cumprir a missão aonde ela é enviada,
talvez em Lagos,
talvez em Ibadan,
- 35 talvez em Ilorin,
talvez em Sapele,
talvez em Londres.
talvez no país do rei.
Todos os quatro cantos do mundo são os lugares para onde elas a enviam.
- 40 Quando, desse modo, elas abriram a cabaça.
este pássaro voa e vai cumprir sua missão.
Se elas dizem que é para matar alguém, eles matam.
Se elas dizem que é para levar os intestinos de alguém, eles levam.
Quando eles querem levar os intestinos, ficam à espreita de alguém.
- 45 Quando elas estão espreitando para rasgar seu ventre,
a pessoa não sabe que elas querem levar seus intestinos.
Se ela estiver grávida, eles retiram a gravidez de seu ventre.
Eles vão executar o trabalho de que estão encarregados.
Quando terminarem este trabalho,
- 50 voltam novamente para esta cabaça.
Elas tornam a cobri-la.
Quando elas a cobriram,
cuidam de a colocar novamente em seu lugar.
Elas não lutam mais sozinhas,
- 55 a menos que queiram ir à sociedade delas.
No momento em que retorna, este pássaro
assim fala com sua proprietária,
“o trabalho que me mandastes fazer, eu o fiz”.
Se esta pessoa possui um remédio contra as *àjẹ*
- 60 ela é capaz de dizer, “que aquela que vos enviou para me pegar, não me pegue”,
Tento pegar, pegar, pegar, mas não sou capaz de pegar.
Se me enviardes a pegar alguém (que não possua este remédio) eu o pego.
Aquele que possui um pássaro vai então para o meio da sociedade,
ela diz então que
- 65 ela enviou um mensageiro em missão,
ela fez este trabalho contra ele,
ela levou este trabalho para o meio da assembléia,
porque ela não pode trabalhar sozinha.
Quando elas assim falaram,
- 70 aquelas que ficam compartilham as coisas.
O sangue da pessoa que ela mandou (pegar)
ela o leva para o meio da sociedade,
todas as suas companheiras o querem tocar com suas bocas.
Quando elas tomaram juntas este sangue, elas se separam.
- 75 Quando elas se separaram,
chegou o dia seguinte,

- chegou a noite seguinte,
elas enviam novamente o pássaro.
Elas não deixam dormir (sua vítima)
- 80 este pássaro pode pegar um chicote,
pode pegar um porrete,
pode pegar uma faca,
pode tornar-se uma alma do outro mundo,
pode tornar-se um *òrìṣà*.
- 85 para ir pôr medo naquele para o qual elas o enviaram.
Tal é a história destas *ẹlẹyẹ*!
É assim que elas são!

II. *ÌRÈTÈ ÒWÀNRÍN* OU *ÌRÈTÈ ÒLÓTÀ*
COMO *ÒRÚNMILÀ* VAI VER O SEGREDO DE *ÌYÀMI* EM *ÒTÀ*

- Tu me mostras o conteúdo de um grande saco.
Eu te mostro o conteúdo de um grande saco.
Tu tens, eu tenho.
Owúyèwuyè é *babaláwo* na casa de *Òrúnmilà*.
- 5 *Ifá* é consulado por *Òrúnmilà* que procura o segredo na cidade das *ẹlẹyẹ*.
Òrúnmilà diz que desta cidade das *ẹlẹyẹ* aonde ele vai,
ele é capaz de conhecer sua base (o segredo)?
É ele capaz de trazer dela o bem?
Eles (os *babaláwo*) dizem a *Òrúnmilà* que faça uma oferenda.
- 10 Eles dizem que *Òrúnmilà*, antes de ir ver o segredo do que as *ẹlẹyẹ* fazem no mundo,
Eles dizem que *Òrúnmilà* vá preparar um saco de pano branco.
Eles dizem que ele ofereça uma cabeça da serpente *ọka*.
Eles dizem que ele ofereça um pombo branco.
Eles dizem que ele ofereça quatro nozes-de-cola brancas.
- 15 Eles dizem que ele ofereça quatro nozes-de-cola vermelhas.
Eles dizem que ele ofereça azeite-de-dendê.
Eles dizem que ele ofereça giz (*ẹfun*).
Eles dizem que ele ofereça pó vermelho (*osùn*).
Eles dizem que ele ofereça uma cabaça.
- 20 Eles dizem que *Òrúnmilà* prepare tudo isso.
Quando *Òrúnmilà* preparou tudo isso,
eles vêm pegar esse saco de pano, eles o suspendem.
Òrúnmilà diz ah!
Òrúnmilà vai a *Òtà*, chega no meio do mercado,
- 25 mal *Òrúnmilà* chegou, eles dizem ah! ah!
Elas dizem, chegou a comida!
alguém a quem elas querem matar e comer chega.
Começaram todas elas a falar.
Èṣù (que faz o bem e o mal) (que faz todas as coisas).
- 30 *Èṣù* se transforma rapidamente,
então ele se tornou uma pessoa.
Ele vai chamar todas as *àjẹ* que estão em *Òtà*.

- Ele diz ah! ah!
Ele diz, *Òrúnmilà*
- 35 ele diz o pássaro de *Òrúnmilà*
ele diz, é mais poderoso que todas vós.
ele diz, reuni todos os vossos pássaros, vós o reunireis perto dele,
que ele possa receber o poder junto a *Òrúnmilà*.
Elas dizem, este homem tem um pássaro?
- 40 *Èṣù* diz, *Òrúnmilà* tem um pássaro.
Ele diz, é maior que todos os de *Òtà*.
Todas elas começam a juntar seus pássaros.
Começam a levá-los até *Òrúnmilà*.
Assim, *Òrúnmilà* tem todos os pássaros reunidos em torno dele.
- 45 Quando *Òrúnmilà* já os tem em torno de si,
Òrúnmilà vai sentar-se.
Assim que ele senta,
elas dizem que não querem tirar seu mau-olhado do corpo de *Òrúnmilà*.
Elas dizem que lutarão com ele.
- 50 Elas dizem que estão encolerizadas porque ele conhece seu segredo.
Elas dizem, eles querem, por esta forma, conhecer o segredo delas.
Elas dizem, se pegarem *Òrúnmilà*, elas o matarão.
Ele vai chamar os *babaláwo*.
Òrúnmilà vai informar-se.
- 55 Ele vê *Tèmáiyẹ*.
Se o *babaláwo* da casa não pode escutar *ifá*, vai se fazer uma consulta fora.
Ifá é consultado no dia em que estas *ẹlẹyẹ* dizem que o matarão.
Elas dizem, tu *Òrúnmilà*
és aquele a quem as *ẹlẹyẹ* vão matar,
- 60 as *ẹlẹyẹ* querem matar-te.
Eles dizem a ele que faça oferendas
Eles dizem a *Òrúnmilà* que, naquele dia, prepare *ekujẹbu* (caroço muito duro)
Dizem que tenha também um frango *òpìpì* (frango de penas arrepiadas).
Dizem também que tenha um *ẹkọ* (purê de milho enrolado em uma folha).
- 65 Eles dizem a *Òrúnmilà* que tenha 6 *shillings*.
Então *Òrúnmilà* age assim.
Quando ele terminou,
eles vão com todas essas coisas,
com elas vão consultar *ifá* para *Òrúnmilà*,
- 70 eles vão chamar.
Quando chamaram,
para que elas comam,
elas voltam a dizer que querem pegar *Òrúnmilà*,
elas vêm vigiar *Òrúnmilà* até que
- 75 elas não vêem mais *Òrúnmilà* para pegá-lo.
Quando elas não o vêem mais para pegá-lo,
elas dizem, *Òrúnmilà*,
elas dizem, como faremos para ver-te e pegar-te?
ele diz *àjẹ* não é severa, ela não pode comer *ekujẹbu*, vós, de modo algum, podeis matar-me.

- 80 Ele diz, o frango *òpìpì* não tem asas para voar sobre a casa, elas não podem matar-me.

Isto foi o que *Òrúnmìlà* fez naquele dia,
para que elas não sejam capazes de matá-lo,
quando *Òrúnmìlà* foi a *Òtá* para ver o segredo delas.

III. OGBÈ ÒGÚNDÁ OU OGBÈ YÓNÚ ÌYÀMI ESTÁ SEMPRE ENCOLERIZADA

- O que a mim fizeres, farei a ti.
A árvore dos campos leva uma coroa na cabeça.
O algodão não é um fardo pesado (mas ele não é compacto).
Ifá é consultado para as pessoas que vieram à terra.
- 5 *Ifá* é consultado para as *ẹlẹyẹ* que vieram à terra.
Quando as *ẹlẹyẹ* chegaram à terra,
elas dizem, que elas não lutarão com eles.
Elas dizem, se eles não lutarem com vós.
elas dizem, vós não deveis colher os quiabos de *Ejio*,
- 10 elas dizem, vós não deveis arrancar a folha *òsùn* de *Alọran*,
elas dizem, vós não deveis contorcer o corpo no pátio dos fundos da casa de *Mosionto*.
- Elas dizem que se eles colhessem os quiabos de *Ejio*, elas lutariam, com eles.
O que são os quiabos de *Ejio*?
Os filhos dos homens não conhecem os quiabos de *Ejio*.
- 15 Quando os filhos dos homens partirem,
se partirem,
poderão chegar, caminhando, a um lugar onde colherão uma folha comum.
Poderão ir a um lugar onde não colherão folhas,
onde ficarão sem fazer nada.
- 20 As *ẹlẹyẹ* dizem ah! eles colheram os quiabos de *Ejio*.
os quiabos de *Ejio* que dissemos que não era para colher, eles colheram.
Ah! os filhos dos homens suplicam.
Se elas disserem a alguém que não se devem colher os quiabos de *Ejio*,
se ele não fizer numerosas oferendas,
- 25 se ele não fizer numerosos sacrifícios,
se ele não tiver muitas coisas com as quais dirigir-lhes súplicas,
assim como *Òrúnmìlà* fez
elas dizem que não perdoarão
Se alguém não tiver coisas com as quais suplicar,
- 30 elas o matarão.
Mal ele põe a mão em alguma coisa
já elas estão dizendo que são os quiabos de *Ejio*.
Elas vão dizer, ele colheu os quiabos de *Ejio*.
Porque, colher os quiabos de *Ejio*,
- 35 arrancar a folha *òsùn* de *Alọran*,
contorcer o corpo no pátio dos fundos da casa de *Mosionto*,
as *ẹlẹyẹ*, para atormentar os filhos dos homens,

- são capazes de achar o caminho para lutar com eles,
apresentando-lhes todo tipo de enigmas.
- 40 Elas sabem que os filhos dos homens não têm o conhecimento,
que eles não sabem que aspecto têm os quiabos de *Ejio*.
Se eles não tiverem dinheiro na mão,
se não estiverem bem preparados,
elas os matarão.
- 45 Quando volta a chegar o tempo,
quando os filhos dos homens devem levantar-se de novo,
quando eles voltam a acordar de manhã,
quando dizem que vão ao campo,
aqueles cuja chácara é boa,
- 50 que transportam inhame, que transportam milho.
então, se as *ẹlẹyẹ* virem que eles não lhes dão uma parte,
elas dizem, a folha *òsùn* de *Alọran* é aquela que eles arrancaram.
Elas dizem, *òsùn* de *Alọran* é a que vocês arrancaram.
Aquele que, dessa forma, transporta os inhames e o milho,
- 55 elas dizem que ele arrancou a folha *òsùn* de *Alọran*.
Se eles não a oferecerem para que elas a comam,
se eles não voltarem a fazer-lhes oferendas, sacrifícios,
se eles não lhes dirigirem súplicas, dando-lhes coisas boas,
elas os matarão.
- 60 Se, mais uma vez, eles vão para fora,
se as pessoas vão para fora,
se as pessoas vão comprar algo,
se comprarem um rato,
se comprarem um peixe,
- 65 se comprarem um animal,
se comprarem qualquer coisa,
se derem um parte para as *ẹlẹyẹ* comerem,
as *ẹlẹyẹ* dizem, basta.
Alguém que vai comprar alguma coisa, que não lhes dá para comer,
- 70 elas dizem que ele contorceu o corpo no pátio dos fundos da casa de *Mosionto*.
Porque ele comprou algo e não lhes deu de comer,
se ele não lhes fizer oferendas,
se ele não lhes fizer sacrifícios,
elas o matarão.
- 75 A razão para matar toda essa gente,
é o enigma, os três enigmas que elas lhes apresentam.
Elas os atormentam com os enigmas.
Então elas sabem, dizem que
os filhos dos homens não sabem que esta lei existe
- 80 não são capazes de respeitá-la
porque não sabem que
os filhos dos homens não sabem o que é o quiabo de *Ejio*,
a coisa, que elas dizem ser o quiabo de *Ejio*, é o quiabo de *Ejio*,
Elas sabem, dizem que
- 85 o filho dos homens não sabe o que é a folha *òsùn* de *Alọran*,

a coisa, que elas dizem ser a folha *òsùn* de *Alòran*, é a folha *òsùn* de *Alòran*.
Elas sabem que
o filho dos homens não sabe o que é contorcer o corpo no pátio dos fundos da
casa de *Mosionto*.

A ação, que elas dizem ser que é contorcer o corpo no pátio dos fundos da casa de
Mosionto, é contorcer o corpo no pátio dos fundos da casa de *Mosionto*.

- 90 As *ẹlẹyẹ* atormentam as pessoas.
Mas *Ọrúnmilà* vem suplicar por elas.
Ele vem novamente suplicar por seus filhos,
suplica novamente por toda a sua gente,
ele diz que sua casa, seu campo, seu caminho,
95 e todas as coisas que ele possui,
que elas as poupem,
que elas não lutem com eles,
que elas permitam que tudo aquilo que ele quiser fazer seja bom.
Ọrúnmilà vem fazer seu sacrifício.
100 Ele vem para libertar os filhos dos homens das mãos delas.
Então elas vêm dizer,
todas as pessoas pelas quais *Ọrúnmilà* fez este sacrifício,
pelas quais ele suplicou,
elas lho entregarão.
105 Mas elas não querem que *Ọrúnmilà* faça isto para todo mundo.
Mas todas as pessoas para as quais *Ọrúnmilà* fará este sacrifício,
serão por elas poupadas,
elas não as matarão,
em se tratando delas, levarão em conta a *Ọrúnmilà*.
110 Aquele a quem *Ọrúnmilà* diz para poupar,
elas o pouparão.
A pessoa que elas teriam apanhado
Se *Ọrúnmilà* solicitasse poupá-la
elas a poupariam.
115 Todos aqueles, de quem as *ẹlẹyẹ* disseram que colherem os quiabos de *Ejio*,
que compareçam perante *Ọrúnmilà*.
Ọrúnmilà implorará por eles
Ọrúnmilà suplicará por eles
Ọrúnmilà suplicará novamente por eles,
120 as *ẹlẹyẹ* perdoarão.
Aqueles de quem elas disseram, eles arrancaram a folha *òsùn* de *Alòran*,
que eles fujam para junto de *Ọrúnmilà*.
Ọrúnmilà fará com que todos sejam perdoados.
Aqueles de quem elas disseram, eles contorceram o corpo no pátio dos fundos da
casa de *Mosionto*,
125 Somente *Ọrúnmilà* fará com que todos sejam perdoados.
Se *Ọrúnmilà* assim os fez perdoar,
As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem, basta.
Elas dizem, se antes estavam iradas, não estão mais iradas.
No dia em que elas dizem, não estão mais zangadas com *Ọrúnmilà*,

- 130 elas deram permissão a *Ọrúnmilà*,
para que libertem de suas mãos todos os filhos dos homens.

IV. OGBÈ ÒGÚNDÁ OU OGBÈ YỌNÚ COMO ỌRÚNMİLÀ ACALMA A CÓLERA DE ỊYÀMI

- O que a mim fizeres, farei a ti,
a árvore dos campos leva uma coroa na cabeça.
O algodão não é um fardo pesado (mas não é compacto).
Ifá é consultado para as pessoas que vieram à terra.
5 *Ifá* é consultado para as *ẹlẹyẹ* que vieram à terra.
Quando as *ẹlẹyẹ* chegaram à terra,
Ọrúnmilà diz, elas são capazes de poupá-lo?
Elas dizem que quando chegaram à terra,
quando vieram pela primeira vez à terra, beberam de sete águas.
10 A água de *Ògbèrè* na cidade de *Owu* foi a que beberam em primeiro lugar.
Beberam em seguida a água de *Majomajo*, rio de *Apomu*.
Beberam em seguida de *Ọlẹyò*, água de *Ibadan*.
De *Iyewa*, elas beberam em *Iketu*.
De *Ọgún*, elas beberam em *Ibara*.
15 De *Ibọ*, elas beberam em *Oyan*.
De *Osérére*, elas beberam em *Ikirun*.
Das sete águas vós bebestes quando viestes à terra.
Quando bebestes dessas águas quando viestes à terra,
estais com os filhos dos homens,
20 encontrais os filhos dos homens,
vós os poupareis?
Dizeis que não os poupareis.
Os filhos dos homens correm para a casa de *Eégún*.
À casa de *Eégún*, vão em primeiro lugar naquele dia.
25 Esses filhos dos homens vão correndo encontrar *Eégún*.
Eles dizem, tu *Eégún*, protege-nos,
as filhas de *ẹlẹyẹ* dizem que não querem poupá-los.
Eégún diz que não é capaz de salvá-los.
Ele diz que não é capaz de proteger os filhos dos homens naquele dia.
30 Eles deixam esse lugar.
Vão à casa de *Ọrisha*
Vão à casa de *Sàngó*.
Vão à casa de *Oyà*.
Vão à casa de *Ọbà*.
35 Pedem que os protejam.
Todos eles dizem que não são capazes de apaziguar a cólera delas.
Quem irá salvá-los neste mundo?
Eles devem ir à casa de *Ọrúnmilà*,
Quando chegam à casa de *Ọrúnmilà*,
40 Dizem, *Ọrúnmilà*, protege-nos.
Eles dizem, as filhas de *ẹlẹyẹ* não nos querem poupar.

- Eles dizem, elas nos matarão.
Eles dizem, protege-nos,
que elas sejam capazes de poupar-nos,
45 que elas não sejam capazes de matar-nos e comer-nos.
Òrúnmilà diz que com eles farão um pacto, mediante juramento, naquele dia.
Ele diz, somente se alguém o preparar (como *Òrúnmilà* fez outrora), eles serão
poupados.
Èsù vem dizer veementemente a *Òrúnmilà*.
Èsù diz que ele prepare um prato de barro,
50 que ele prepare um ovo de galinha,
que ele prepare mel,
que ele prepare uma pena de papagaio,
que ele prepare folhas de *ojúṣàjú*,
que ele prepare folhas de *òyóyó*,
55 que ele prepare folhas de *àánú*,
que ele prepare folhas de *agogo ògún*.
Òrúnmilà faz a oferenda do lado de fora.
Quando *Òrúnmilà* fez a oferenda.
Èsù é isto, é amigo de *Òrúnmilà*.
60 Assim como ele teve um encontro com as *àjé* na terra,
assim as encontrou no além.
No dia em que elas beberam dessas sete águas, antes de tudo,
no dia em que elas começaram a beber, foi na presença de *Èsù*.
No dia em que elas fizeram a reunião, foi na presença de *Èsù*.
65 Elas decidiram no momento em que chegaram.
Disseram, aquele que decifrar o enigma que elas apresentassem,
disseram, aquele que decifrar o enigma, elas o poupariam.
Disseram, aquele que queria ser poupado,
se não soubesse o enigma, elas não o poupariam.
70 *Òrúnmilà* não conhece esse enigma.
Mas quando *Òrúnmilà* dá comida a *Èsù*
seu ventre se adoça (ele fica contente).
Èsù anda sem fazer barulho (sem que as pessoas não o ouçam),
Ele fala a *Òrúnmilà*.
75 Ele diz que *Òrúnmilà* tenha bucha de algodão na mão,
diz que tenha um ovo de galinha na mão.
As filhas de *ẹleyẹ* dizem com insistência:
“elas não estão contentes com os filhos dos homens naquele dia”.
Elas dizem, todo caminho pelo qual *Òrúnmilà* andou,
80 elas dizem que não é bom.
Elas dizem que não estão contentes com pessoa alguma.
Elas vão persistindo nesse assunto até a casa de *ogbè yónú*.
Quando chegam à casa,
as filhas de *ẹleyẹ* declaram (seu caso),
85 os filhos dos homens declaram (seu caso).
Os filhos dos homens são (julgados) culpados.
Quando os filhos dos homens são julgados culpados
(a despeito) das oferendas que *Òrúnmilà* fez na terra,

- Òrúnmilà* é (julgado) culpado.
90 A oferenda, que *Òrúnmilà* fez na terra, diz que elas estão contentes com ele.
Èsù diz, filhos de *ẹleyẹ*,
ele diz, deveríeis saber o tipo de indicação dada.
Ele diz, o sacrifício que, dessa forma, *Òrúnmilà* trouxe para fora,
ele diz, examinai-o.
95 Quando elas o examinam, elas pegam a folha de *òyóyó*.
Ah! elas dizem, *Òrúnmilà* diz que elas estão contentes com ele.
Òyóyó é quem diz que vós estais contentes comigo,
que não deveis lutar comigo.
Elas (as *ẹleyẹ*) dizem, quando *Òrúnmilà* tinha a folha de *òyóyó*
100 ele dizia que elas estavam contentes com ele,
(e) que elas também estavam contentes com todos os filhos dos homens.
Elas vêm em seguida a folha *ojúṣàjú*.
Èsù diz, compreendeis aquilo que ela vos disse?
Ele diz que vós, com toda a bondade, o respeiteis,
105 que ele verá a bondade.
Elas dizem que folha é esta?
dizem qual é a terceira folha?
Ele diz que é a folha *àánú*.
Ele diz, vós todas tereis piedade (*ṣàánu*).
110 Elas dizem que terão piedade de *Òrúnmilà*.
Elas dizem (o que significa) a folha de *agogo ògún*?
Ele diz vós sabeis.
Ele diz que na casa, nos campos e detrás do muro da cidade,
que em todo lugar aonde lhe agrada ir, vós deixareis o que seja bom,
115 que tudo aquilo que ele tiver na mão, vós deixareis o que seja bom,
elas dizem que ele peça com *agogo ògún*.
Elas dizem, por que este mel?
Elas dizem, como é que ele conhece a coisa com a qual elas prestaram um juramento?
Ele diz, *Òrúnmilà* é capaz de saber de todas as coisas.
120 Elas dizem, por que este *ẹfun*? e este *osùn*?
Ele diz, giz diz que vós lhe deis a felicidade.
Ele diz, pó vermelho diz que chegueis com a felicidade.
Elas dizem, por que a pena de papagaio?
Hein! ele diz, quando vós, *ẹleyẹ*, chegardes ao além,
125 ele diz, a pena com a qual fizestes o sacrifício, vós a colocareis na cabeça,
ele diz, esta pena que vós utilizais traz com ela a felicidade, em todos os lugares
por onde ela vai.
Quando chegou o tempo,
quando *Òrúnmilà* cessou de falar,
As *ẹleyẹ* dizem, tu *Òrúnmilà*,
130 dizem elas, como então acabaste de falar.
Elas dizem, deixa que elas também falem por elas.
As filhas de *ẹleyẹ* vêm dizer,
elas dizem *Òrúnmilà*,
elas dizem, está bem, elas vão apresentar um enigma.
135 Elas dizem, quem deverá ser capaz de resolver o enigma que elas irão apresentar.

Elas dizem que ele deverá ser capaz de resolver o enigma que elas vão perguntar.

Elas dizem, sua casa será boa,

seu caminho será bom,

seus filhos não irão morrer,

- 140 suas mulheres não irão morrer,
ele também não irá morrer,
todos os lugares para onde ele estender a mão serão bons.
Mas se ele não conhecia este enigma,
elas não aceitariam suas súplicas,

- 145 elas ficariam encolerizadas com ele o tempo todo.

Mas se ele for capaz de dar a resposta, acabou.

Òrúnmilà diz que assim está bem,

Ele diz que elas apresentam este enigma:

“Elas dizem jogar

- 150 *Òrúnmilà* diz pensar” } (7 vezes)

Na sétima vez elas pedem essa resposta a *Òrúnmilà*.

Elas dizem, *Òrúnmilà*,

dizem, quando ele diz pegar,

dizem elas, o que elas lhe enviam para se pegar?

- 155 Ah! diz ele, vós enviais um ovo de galinha.

Dizem elas, de que dispõem para pegar (o ovo)?

Òrúnmilà diz que é a bucha de algodão.

Elas dizem a *Òrúnmilà* que jogue este ovo de galinha para o ar.

Elas dizem que ele o pegue sete vezes.

- 160 Quando *Òrúnmilà* o pegou sete vezes,

elas dizem assim acabou?

elas dizem assim está bem.

Elas dizem que eles estão perdoados.

Elas dizem, vós, todos os filhos dos homens e tu *Òrúnmilà*,

- 165 elas dizem, dançai,

elas dizem, cantai:

“*Òrúnmilà* o fez, ganhastes, pessoas, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* vieram dizer-vos ganhastes, pessoas.

Foi a água *Ogbèrè* em *Owu* que bebestes em primeiro lugar, ganhastes, pessoas.

- 170 As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

Bebestes em seguida a água de *Majomajo* em *Apoinu*, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

Em seguida bebestes a água de *Ọlẹyò* em *Ibadan*, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

- 175 Da água de *Iyewa* bebestes em *Iketu*, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

Da água de *Ọgún* bebestes em *Ibara*, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

Da água de *Ibo* bebestes em *Oyan*, ganhastes, pessoas.

- 180 As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

Da água de *Oséréré* bebestes em *Ikirun*, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem ganhastes, pessoas.

A folha de *ojùsàjù* diz que vós a respeiteis, ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem que vós ganhastes, pessoas.

- 185 A folha de *Ọyọyọ* diz que vós estais contentes, vós ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes, pessoas.

A folha de *àánú* diz que tereis piedade, vós ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem vós ganhastes, pessoas.

A folha de *agogo ọgún* diz que me enviais a felicidade, vós ganhastes, pessoas.

- 190 As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem, vós ganhastes, pessoas.

Se não lambermos o mel ficaremos com ar triste, vós ganhastes, pessoas.

As filhas de *ẹlẹyẹ* dizem, vós ganhastes, pessoas”.

Quando *Òrúnmilà* terminou seu canto,

Òrúnmilà dança.

- 195 *Òrúnmilà* dança.

Ele vem com um *agogo* na mão.

Eles vêm bater o *agogo*.

Òrúnmilà dança bem.

Quando *Òrúnmilà* acabou de dançar,

- 200 elas dizem, *Òrúnmilà*

elas dizem, isto está bem.

Elas dizem, se ele deve ir à casa, ou ir ao campo, ir para fora,

todos os caminhos onde ele puser a mão (por onde passar) serão agradáveis.

Elas dizem, se ele deve construir uma casa,

- 205 elas dizem, se ele quiser desposar uma mulher,

elas dizem, se ele quiser dinheiro,

elas dizem, se ele quiser permanecer muito tempo no mundo,

elas dizem, se ele desejar que elas o protejam,

elas dizem, se *Òrúnmilà* cantasse esse tipo de canção,

- 210 elas dizem que aceitarão,

elas dizem, que ficarão contentes com esta pessoa

elas dizem, que tudo aquilo que *Òrúnmilà* quiser pedir-lhes

elas dizem, que no lugar onde agradar a *Òrúnmilà* permanecer,

quer seja nos sete céus de cima,

- 215 se ele cantar esta espécie de canção,

elas responderão.

Então elas farão a coisa que ele pede para a felicidade.

Elas dizem que se ele permanecer nos sete céus de baixo,

se ele cantar esta canção,

- 220 elas então farão a coisa que ele quiser para a felicidade.

Elas dizem que se ele permanecer nos quatro cantos do mundo,

se ele permanecer na casa de *Olókun* (o mar)

se ele permanecer ao lado do mar

se ele permanecer no meio de duas lagoas,

- 225 se ele permanecer em *Iwanran* no lugar onde o dia nasce,

se ele cantou isto,

se ele deu nomes às águas que elas beberam,

elas dizem que perdoarão.

Elas dizem que está bem.

- 230 Elas dizem, o dinheiro que *Òrúnmilà* não tem, *Òrúnmilà* o terá.

Elas dizem, a mulher que *Òrúnmilà* não têm, *Òrúnmilà* a terá.

- Elas dizem, a mulher que não deu à luz, a mulher de *Ọrúnmilà* ficará grávida, ela dará à luz.
 Elas dizem, a casa que *Ọrúnmilà* não construiu, *Ọrúnmilà* a construirá.
 Elas dizem todas as coisas boas que *Ọrúnmilà* não viu, elas dizem que *Ọrúnmilà* ficará velho.
 235 Elas dizem que *Ọrúnmilà* ficará muito tempo (no mundo), ele se tornará um ancião.
Ọrúnmilà diz a todos os seus filhos do alto e de baixo, ele diz que precisam conhecer esta canção, que precisam conhecer esta história, para que sejam capazes de contá-la.
 Toda pessoa a quem esta história for contada,
 240 As *ẹleyẹ* jamais ousarão combatê-la.

V. ỌDÍMÉJÌ

COMO ỌRÚNMILÀ ACALMA ÌYÀMÌ

- Grande montículo de terra na extremidade da rua.
 Muita poeira.
Ifá é consultado para as *Ìyàmi Ọṣòròngà*,
 que vieram do além para a terra.
 5 Elas dizem que querem ouvir a voz do *babaláwo*, quando as *Ìyàmi Ọṣòròngà* vêm.
 Elas dizem, elas vêm à terra.
 Então elas chamam *Ọrúnmilà* no além.
Olódumaré disse a *Ọrúnmilà* que fosse.
 10 *Ọrúnmilà* partiu.
 No lugar para onde partiu, chegou ao muro de pedra de *Ọrìṣàlà*.
 Encontra as *Ìyàmi* no caminho.
Ọrúnmilà diz aonde vão?
 Elas dizem que vão à terra.
 15 Ele diz, que vão fazer lá?
 Elas dizem, aqueles que não serão seus partidários, elas estragarão.
 Levarão doenças a seus corpos.
 Levarão fraqueza a seus corpos.
 20 Arrancarão os intestinos das pessoas.
 Comerão os olhos das pessoas.
 Comerão o fígado das pessoas.
 Beberão o sangue das pessoas.
 Não ouvirão a voz de ninguém.
 25 *Ọrúnmilà* diz ah! ele diz que seus filhos estão na terra.
 Elas dizem que não conhecem os filhos de ninguém.
 Quando elas dizem que não conhecem os filhos de ninguém
Ọrúnmilà disse que seus filhos estão sobre a terra.
 30 elas dizem, *Ọrúnmilà* fala com teus filhos,
 que tenham folhas de *ogbó*,
 que tenham uma cabaça,

- que tenham a ponta do rabo de um rato *òkété*,
 que tenham também o corpo de um rato *òkété*,
 que tenham ovos de galinha,
 35 que tenham mingau de milho misturado com azeite,
 que tenham azeite,
 que tenham 4 *shillings*.
Ọrúnmilà envia um mensageiro a sua gente.
 Diz-lhes que preparem tudo isto.
 40 Assim que as *Ìyàmi* chegam à terra,
 antes de tudo se empoleiram na copa de uma árvore *orógbó*.
 Quando elas permanecem no *orógbó*,
 procuram sua oportunidade.
 Não a vêem, elas deixam esse lugar.
 45 Chegam à copa de uma árvore *àjánrèrè*.
 Ao chegarem à árvore *àjánrèrè* elas não têm sorte.
 Vão para a copa de um *irókò*.
 A penca de frutos na copa do *irókò* não é suficiente para elas.
 Vão na árvore *oro*, lá elas não têm sorte.
 50 Vão em um *ògún bèrèkẹ*, lá elas não têm sorte.
 Vão em um *arere*, não encontram lugar onde ficar.
 Vão na copa de uma árvore que elas chamam de *opẹ sẹgisẹgi*, no rio *Awìnrimògún*.
 Quando ali chegam ali ficam.
 Ficam em sua copa.
 55 Constroem um pátio nos fundos.
 Constroem um quarto.
 Elas dizem que é lá que se reunirão.
 Juntam um grande montículo de terra lá onde todas as *ẹleyẹ* se reúnem.
 Quando estão reunidas.
 60 quando chegaram à terra,
 trazem dores de barriga para as crianças.
 Trazem doenças para as crianças.
 Arrancam os intestinos das pessoas.
 Arrancam os pulmões das pessoas.
 65 Bebem o sangue das pessoas.
 Dão dores de cabeça aos filhos de um outro.
 Dão doenças aos filhos de um outro.
 Dão reumatismos aos filhos de um outro.
 Dão dores de cabeça, febre, dor de estômago, aos filhos de um outro.
 70 Fazem sair a gravidez do ventre daquela que está grávida.
 Trazem para fora o feto daquela que não é estéril.
 Não deixam que uma mulher fique grávida.
 Aquela que está grávida elas não deixam parir.
 Elas (as pessoas perseguidas) vêm fazer súplicas aos filhos de *Ọrúnmilà*.
 75 Dizem os filhos de *Ọrúnmilà* que as ajudem.
 que ajudem aquela que está grávida.
 O sacrifício que *Ọrúnmilà* disse a seus filhos que fizessem, naquele dia, seus filhos o fizeram.
 Elas dizem que se os filhos de *Ọrúnmilà* as quiserem chamar,

- 80 elas dizem que as chamem com uma voz triste.
Quando fizerem a oferenda,
quando os filhos de *Ọrúnmilá* já tiverem chamado,
deverão levá-la e colocá-la em cima de seu montículo de terra.
Deverão cantar assim.
- 85 Elas dizem que eles deverão cantar com uma voz triste.
Elas dizem que eles responderão.
Eles deverão cantar assim:
"Mãezinha vós conheceis minha voz.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, vós conheceis minha voz.
- 90 *Ìyàmi Ọ̀sòròngà*, toda coisa que eu disser,
a folha *ogbo* disse que vós certamente compreendereis.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, vós conheceis minha voz.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, a cabaça diz que vós ides agarrar.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, vós conheceis minha voz.
- 95 *Ìyàmi Ọ̀sòròngà*, a palavra que o rato *òkété* disse à terra,
a terra certamente a compreende.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, vós conheceis minha voz.
Ìyàmi, todas as coisas que eu disser vós fareis.
Ìyàmi Ọ̀sòròngà, vós conheceis minha voz".
- 100 Eles começam a cantar.
Quando eles acabam de cantar,
todas as *ẹ̀lẹ̀yẹ̀* estão silenciosas.
Os filhos de *Ọrúnmilá* o farão por eles.
(*Ọrúnmilá*) diz que se eles colherem a folha que age,
105 ele diz que se eles desenterrarem a raiz que age,
ele diz que eles tomarão cuidado para que a pessoa grávida permaneça grávida.
Aquele que ficar grávida, eles cuidarão para que ela dê à luz.
Ele diz que aquele que ficar doente, eles cuidarão dele, ele ficará bem.
Ele diz que será curado.
- 110 Ele diz que aquele que tiver dor de cabeça, eles colherão a folha que age.
Se o fígado fizer mal a alguém, desenterrarão para ele a raiz que age.
Como as *Ìyàmi* autorizaram esses filhos de *Ọrúnmilá* naquele dia,
todas as coisas que eles fizerem agirão.
Mas naquele dia eles chamarão com voz triste o canto indicado,
115 para que *Ọlọrun* deixe essas pessoas realizar esta boa tarefa.

VI. OGBÈ Ọ̀SÁ

O PODER DE *ÌYÀMI* É EMPREGADO PARA O BEM E PARA O MAL

- Ogbè* sá sobe na árvore.
Ogbè sá sobe no teto.
Ifá é consultado para todas as *ẹ̀lẹ̀yẹ̀*,
quando elas vieram do além à terra.
- 5 Quando elas chegam à terra,
Elas dizem que querem ter uma residência.
Elas dizem sete residências são os sete pilares da terra.

- Elas dizem essas sete são os lugares onde elas farão suas residências.
Antes de tudo elas dizem que terão uma primeira residência.
- 10 Elas dizem, elas ficarão na árvore *iwó* que chamamos de *orógbó*.
Elas dizem, quando elas saírem do *orógbó*,
elas dizem, elas ficarão na árvore *arèrè*.
Elas dizem, quando tiverem uma reunião no *arèrè*,
elas dizem, elas irão na árvore *osè*.
- 15 Elas dizem, quando deixarem *osè*
elas dizem, elas irão na árvore *irókò*.
elas dizem, quando elas deixarem o *irókò*,
elas dizem, elas irão na árvore *iyá*.
Elas dizem, quando elas deixarem *iyá*,
20 elas dizem, elas irão na árvore *àsùrìn*.
Elas dizem, quando elas deixarem *àsùrìn*,
elas dizem, elas irão na árvore *òbòbò*, que é o chefe das árvores dos campos.
Eles dizem, quando vós estais nas sete árvores,
eles dizem, que trabalho fazeis em cada uma das árvores?
- 25 Dizei, se elas sobem na árvore *iwó*, se elas pensam em alguém,
dizei, vós pensais em sua felicidade se subirdes no *iwó*.
Dizei, ele ficará muito tempo na terra, ele será direito (justo) na terra.
Dizei, aquele em que pensareis (quando estiverdes) no *arèrè*,
todas as coisas que lhe agradarem, vós destruireis.
- 30 Dizei, se vós subirdes na árvore *osè*,
todas as coisas que agradarem a esta pessoa vós concedereis.
Dizei, se subirdes no *irókò*, ali meditareis,
sereis duro com alguém, provocareis acidentes com ele, o agarrareis com força.
Dizei, se subirdes na árvore *iyá*,
35 rapidamente levareis alguém ao além (vós o matareis).
Dizei, se subirdes na árvore *àsùrìn*,
todas as coisas que quiserdes fazer, vós a fareis.
Se quiserdes trabalhar para a felicidade, trabalhareis para a felicidade.
Se quiserdes trabalhar para a infelicidade, trabalhareis para a infelicidade.
- 40 Todo trabalho que vos agradar fazer no *àsùrìn*, vós o realizareis.
Dizei que se deixardes a árvore *àsùrìn*,
ficareis na árvore *òbòbò*.
Dizei que se lutardes com alguém,
se ele vier vos fazer súplicas,
45 se estiverdes na árvore *òbòbò*, vós o perdoareis.
Dizei, se o *òbòbò* é o chefe das árvores dos campos.
Se ele é a última árvore onde vós realizais vossa reunião no mundo.
Dizei, a árvore *àsùrìn*.
Ela é vosso poderio.
- 50 Dizei, se subirdes na árvore *àsùrìn*,
lá vós tendes poderio.
Tudo o que quiserdes fazer por alguém,
e todo o bem que quiserdes fazer a alguém,
dizei, se subirdes na árvore *àsùrìn*.
- 55 Dizei, é vossa árvore, vós não a deixareis.

Dizei, em todas as outras árvores vós chegais,
 mas na árvore *àsùrìn* fazeis vossa casa principal.
 Quando fazeis vossa casa na árvore *àsùrìn*,
 quando chegais lá
 60 então aí cantais,
 como *Òrúnmilà* que criou esta canção.
 “Todas as *ẹlẹye* sobem na árvore *àsùrìn*” (repetir três vezes).
 Assim cantastes.
 Quando assim cantastes,
 65 se quiserdes deixá-la,
 se disserdes, ireis até o mar, assim ireis até o mar,
 se disserdes, ireis até a lagoa, assim ireis até a lagoa,
 rapidamente chegareis lá.
 Se disserdes, ireis em toda a terra,
 70 mesmo se disserdes, ireis ao céu,
 rapidamente chegareis lá,
 quando ficardes na árvore *àsùrìn*.
 A árvore *àsùrìn* é o lugar onde as *ẹlẹye* obtêm seu poderio.
 Não é qualquer um que pode manter-se lá.

VII. *ÒSÁ MÉJÌ*

ÌYÀMÌ E O MITO DA CRIAÇÃO DA ROUPA DE *ÈÉGÚN*

Òsá méjì é rico.
 Potente grito.
 Barulho de sino (*ajija*) chega ao além.
Ifá é consultado para *Odù*,
 5 no dia em que ela vem do além para a terra.
Ifá é consultado para *Òbàrìṣà*,
 no dia em que ele vem do além para a terra.
Ifá é consultado para *Ògún*,
 no dia em que ele vem do além para a terra.
 10 Estes três chegam.
 Entres eles somente *Odù* é mulher.
Odù diz, tu *Olódùmarè*.
 Ela diz, assim vão eles na terra.
 Ela diz, quando chegarem lá, como ficará?
 15 *Olódùmarè* diz, eles irão para a terra,
 boa será a terra.
 Ele diz, tudo o que eles quiserem fazer então,
 ele diz, ele lhes dará o poder,
 então tudo ficará bem.
 20 *Ògún* caminha na dianteira.
 Quando *Ògún* caminha na frente deles, *Òbàrìṣà* segue.
 Quando *Òbàrìṣà* segue, *Odù* vem após.
 Quando *Odù* vem após, ela volta atrás.
 Ela diz, tu *Olódùmarè*.

25 Ela diz, a terra para onde eles assim vão.
 Ela diz, *Ògún*,
 ela diz, tem o poder dos combates,
 ela diz, ele tem o sabre,
 ele tem o fuzil,
 30 ela diz, ele tem todas as coisas para fazer a guerra.
 Ela diz, *Òbàrìṣà*,
 ela diz, ele também tem o poder.
 Ela diz, com o poder que ele tem, ela faz tudo o que quiser.
 Ela diz, é mulher entre eles, ela é *Odù*.
 35 Ela diz, que poder é o seu?
Olódùmarè diz, qual é teu poder?
 Ele diz, tu serás chamada, para sempre, mãe deles.
 Ele diz, porque quando todos os três partistes,
 ele diz, tu a única mulher retornaste.
 40 Ela diz, a ti, esta mulher, é dado o poder.
 que faz dela mãe deles.
 Ele diz, tu, tu susterás a terra.
Olódùmarè lhe confere este poder.
 Ao lhe conferir o poder, ele lhe confere o poder do pássaro,
 45 ele lhe dá o poder de *ẹlẹye* (proprietária do pássaro).
 Quando ele lhe deu o poder de *ẹlẹye*, *Olódùmarè* diz, está bem.
 Ela diz, esta cabaça de *ẹlẹye* que ele lhe deu,
 ele diz, conhecerá ela seu emprego na terra?
 Ele diz, que ela conheça seu emprego na terra.
 50 *Odù* diz, ela o conhecerá.
 Ela recebe o pássaro de *Olódùmarè*.
 Então ela recebe o poder que ela utilizará com ele.
 Ela parte.
 Ela está na iminência de partir.
 55 *Olódùmarè* a chama para que ele volte novamente.
 Ele diz, está bem.
 Ele diz, retorna.
 Ele diz, tu *Odù*,
 ele diz, retorna.
 60 Ele diz, quando ela chegar à terra,
 ele diz, como irás utilizar teus pássaros,
 e as forças que ele lhes deu?
 Ele diz, como irá ela utilizá-los?
Odù diz, todos aqueles que não lhe tiverem dado ouvidos,
 65 ela diz, ela os combaterá com os pássaros.
 Ela diz, aqueles que não vieram pedir-lhe uma indicação,
 (aqueles) que assim fizeram,
 que não ouvirem tudo aquilo que ela disser,
 ela diz, ela os combaterá.
 70 Ela diz, aquele que dela se aproximar para pedir ter dinheiro,
 ela diz, ela lhe dará.
 Ela diz, aquela que pedir-lhe para gerar,

- ela diz, ela o concederá.
Ela diz, se tivesse dado dinheiro a alguém,
75 se, em seguida, ele se mostrasse impertinente para com ela,
ela diz que o tomaria de volta.
Ela diz, se tivesse dado um filho a uma pessoa,
se, em seguida, ela se mostrasse impertinente para com ela,
ela diz que o tomaria de volta.
80 Ela diz, tudo aquilo que ela fizer por alguém,
se, em seguida, ele se mostrasse impertinente para com ela,
ela diz que ela o tomaria de volta.
Olódùmarè diz, está bem.
Ele diz, nada mau.
85 Ele diz, utiliza com calma o poder que te conferi.
Se ela o utilizasse com violência, ele o tomaria de volta,
e de todos os homens que te seguirão,
faço de ti a mãe deles.
Toda coisa que agradar-lhes fazer,
90 é coisa que deverão anunciar a ti, *Odù*.
A partir de então *Olódùmarè* conferiu o poder à mulher,
porque aquele que então recebeu o poder se chamava *Odù*.
Ele dá às mulheres o poder de dizer tudo aquilo que lhes agrada.
Sozinho o homem nada poderá fazer na ausência da mulher.
95 *Odù* chega à terra.
Quando chegam juntos à terra,
em todas as florestas que vêem, que eles chamam a floresta de *Eégún*, a mulher
entra nelas.
Aquele que eles chamam a floresta de *Orò*, a mulher entra nela.
Naquele tempo não havia proibição alguma
100 para que a mulher não ousasse entrar em floresta alguma.
ou para que uma mulher não ousasse entrar em nenhum pátio dos fundos.
Se eles querem adorar *Eégún*,
se querem adorar *Orò*,
se querem adorar todos os *òrìṣà*,
105 a mulher os adora naquele tempo.
Quando assim realizam o culto,
Ah! a antiga (*àgbà*) exagerou, ela caiu em desgraça.
Ifá é consultado para *Odù*,
quando *Odù* chega à terra.
110 Ei! dizem eles, tu *Odù*,
eles dizem, ela deve agir com calma,
que ela tenha paciência,
que não seja imprudente.
Odù diz, por quê?
115 Eles dizem, por causa do poder que *Olódùmarè* te deu,
eles dizem, para que as pessoas não saibam a razão disso.
Odù diz (Ora essa!)
Ela diz, não é nada disso.
Ela diz, eles não são capazes de conhecer o motivo.

- 120 Ela diz, somente ela foi junto de *Olódùmarè*.
Receber o poder não foi na presença dos outros que chegaram à terra com ela,
não foi de modo algum na presença deles.
Quando assim falaram a *Odù*,
disseram-lhe que ela faça oferendas.
125 *Odù* diz, de modo algum!
Ela diz, ela não fará oferendas.
A oferenda para que a mulher receba o poderio junto a *Olódùmarè*, ela a fez.
Mas ela não deve rejubilar-se exageradamente.
Ela é capaz de utilizar essas coisas durante muito tempo.
130 As pessoas não podem estragar aquilo que ela tem nas mãos.
As pessoas não podem conhecer os motivos de sua força.
Ela não fará oferendas.
Ela parte.
Ela põe para fora (a roupa de) *Eégún*.
135 Ela faz *Orò* sair para fora.
Todas as coisas, não existem coisas que ela não faça, naquele tempo.
Òbàrìṣà vem, ele diz, hein!
Ele é aquele a quem *Olódùmarè* confiou a terra.
Esta mulher enérgica quer tomar a terra,
140 e o pátio dos fundos (lugar do culto) de *Eégún*,
e o pátio dos fundos de *Orò*,
e o pátio dos fundos de todos os *òrìṣà*.
(Ele) não ousa entrar em nenhum deles.
Ah! esta mulher vem tomar a terra.
145 *Òbàrìṣà* vai consultar (um) *babaláwo*.
O *babaláwo* a quem ela vai consultar,
É *Òrúnmilà* quem é consultado por ele naquele dia,
É exatamente *Òrúnmilà* que ele vai consultar.
Ele diz que *Òrúnmilà* examine, que diz o oráculo?
150 Eis a mensagem enviada por *Olódùmarè*:
Sustentará ele o mundo em suas mãos?
Ele transmite a mensagem com sucesso.
Ninguém pode tomar o mundo em suas mãos.
O mundo não será estragado.
155 Como será ele capaz de ser vitorioso?
Ele consulta *Ifá*.
Eles dizem que *Òrìṣà* deve fazer oferendas.
Eles dizem que então ele deve ser paciente.
Naquele tempo *Òrúnmilà* escolhe a oferenda de caracóis.
160 Ele escolhe um chicote.
Ele escolhe 8 *shillings*.
Òrìṣà faz a oferenda.
Quando *Òrìṣà* fez a oferenda.
Òrúnmilà consulta *Ifá* para *Òrìṣà*.
165 Ele diz, esta terra se tornará sua,
ele diz, mas ele deve ter paciência.
Ele diz, se ele tiver paciência,

- ele diz, a adoração se tornará sua.
 Ele diz, aquela que enfeixa o poder da mulher,
 170 ele diz, ela vai exagerar.
 Quando ela tiver exagerado,
 ele diz, ela se tornará tua serva, *Òrìṣà*,
 ela virá submeter-se a ti.
Òrìṣà compreende, ele terá paciência.
 175 Todos os hábitos, os bons, os maus,
 que *Odù* mostra na terra,
 com o poder que *Olódùmarè* lhe conferiu.
 Se ela diz a alguém para não olhar seu rosto,
 se ele olha o rosto, ela o deixa cego.
 180 Se ela diz que o olhar de alguém na pessoa dela é mau,
 se ela diz que essa pessoa tenha dor de cabeça, ela terá dor de cabeça,
 se ela diz que essa pessoa tenha dor de barriga, ela terá dor de barriga.
 Todas as coisas que *Odù* diz, naquele tempo, se realizam.
 Quando chegou o tempo, *Odù* diz, tu *Òrìṣà*,
 185 ela diz, quando eles chegaram juntos à terra,
 ela diz, que ela e ele vão a um único lugar.
 Ela diz, se estivermos em um único lugar,
 ela diz, tudo aquilo que ela quisesse fazer,
 ela diz, ela teria a oportunidade de deixar-te, *Òrìṣà*,
 190 ver tudo aquilo que ele fará.
 Ela diz, porque com ele,
 e *Ògún*, caíram juntos do céu.
 Ela diz, mas eles escolheram *Ògún* para ser guerreiro.
 Aquele que queria fazer-lhes a guerra,
 195 *Ògún* triunfará sobre ele.
Odù com *Òrìṣà* devem morar em um único lugar.
 Ao lugar para onde vêm juntos, eles moram em um único local.
 O caracol que *Òrìṣà* ofereceu,
Òrìṣà o pega, adora sua cabeça com ele.
 200 *Òrìṣà* adora sua cabeça com o caracol no lugar onde ele mora.
 Quando *Òrìṣà* terminou a adoração, então bebe a água (contida na concha) do caracol.
 Quando ele bebeu a água da (concha) do caracol.
 Ele diz, tu *Odù*, também queres beber?
 Diz *Odù*, não tem importância.
 205 *Odù* recebe a água de caracol para beber.
 Quando *Odù* bebeu a água de caracol, o ventre (o humor) de *Odù* se acalma.
 No lugar onde seu humor se acalma,
 ela diz, ah! ela diz, tu *Òrìṣà*,
 ela diz, ela conhece através dele uma coisa deliciosa de se comer.
 210 Ela diz, a água do caracol é doce, o caracol também é doce?
 Quando terminou de comer, ela diz, isto é bom.
 Nunca lhe deram coisa tão boa de se comer quanto o caracol.
 Ela diz, o caracol é o que se deve dar a ele para comer.
 Ela diz, exatamente o caracol que tu, *Òrìṣà*, comes,
 215 ela diz, devemos dar a ele.

- Òrìṣà* diz que lhe dêem caracóis,
 ele diz, mas teu poder que não me mostraste,
 ele diz, é a única coisa que me entristece.
 Ele diz, toda coisa, qualquer outra coisa que possuas,
 220 ele diz, tu ousas mostrá-las, tu *Odù*.
Òrìṣà assim fala.
 Quando *Òrìṣà* assim falou,
Odù diz, quando ela veio ficar com ele em um único lugar,
 ela diz, tudo aquilo que ele fizer, ela nada esconderá dele.
 225 Ela diz, tudo aquilo que ela fizer, ela nada esconderá.
 Ela diz, ele poderá ver todos os seus trabalhos e todos os seus hábitos.
 Ela diz, ela fica com ele em um único lugar.
Òbàrìṣà diz, nada mau.
 Quando *Òrìṣà* diz nada mau, eles estão juntos.
 230 Eles estão juntos, querem adorar *Eégún*.
Odù traz as coisas com as quais adora *Eégún*, ela as leva para o pátio dos fundos
 de *Eégún*.
 Ela diz a *Òbàrìṣà* que a siga.
 Ah! *Òbàrìṣà* diz que está assustado.
 Ela diz que ele a siga.
 235 *Òbàrìṣà* segue.
 Quando *Òbàrìṣà* segue (e) entra na floresta de *Eégún*,
 eles adoram *Eégún*.
 Quando eles adoram *Eégún*, *Odù* se cobre com a roupa de *Eégún*.
 Mas ela não sabe como se faz o som (da voz) de *Eégún*,
 240 como se faz a voz de *Eégún*, *Odù* não sabe.
 Ela sabe somente cobrir-se com a roupa, ela sabe somente fazer as orações, como
 todo mundo.
 Mas ela não sabe como se fala com a voz dos seres do além.
 Quando eles adoraram *Eégún*,
Odù pega a roupa, cobre-se com ela.
 245 Ela faz votos de felicidade a uma pessoa que trouxe comida.
 Quando terminou os votos, ela sai.
 Quando saiu, ela e *Òbàrìṣà*,
 chegou para eles o tempo de ir para casa.
Òbàrìṣà vai ao lugar (onde se encontra) a roupa.
 250 Antes a roupa de *Eégún* não tinha rede.
Òrìṣà acrescentou a rede.
 A rede por onde *Eégún* pode ver.
 Naquele tempo *Eégún* tinha uma roupa simples.
 Quando as mulheres faziam *Eégún* o tecido era simples.
 255 Elas faziam um furo no lugar do rosto para que elas (pudessem) ver um pouco.
 (Não havia) rede, naquele tempo elas faziam um furo no lugar do rosto de *Eégún*.
 Mas quando *Òbàrìṣà* chega,
Òbàrìṣà vem acrescentar a rede.
 Depois que eles chegam à casa,
 260 *Òbàrìṣà* vai novamente ao pátio dos fundos de *Eégún*.
 Ele pega (a roupa de) *Eégún*, corta o lugar do rosto, aí põe a rede.

- Após colocar a rede, ele se cobriu com a roupa de *Eégún*.
Quando se cobriu com a roupa de *Eégún*, pega o chicote.
Empunha o chicote.
- 265 (Não se despediu de *Odù*,
dizendo que vai ao pátio dos fundos de *Eégún*, no lugar de onde ele sai.)
Òbàrìṣà fala com a voz de *Eégún*.
Fala com a voz de *Eégún*, eles não distinguem sua voz.
Faz votos, eles não distinguem sua voz.
- 270 Aquele que quer adorar *Eégún* diz hein! ele diz ah!
Ele diz *Eégún* que ele adora e, com efeito, verdadeiro,
Ele diz um dos seres do além veio à terra.
Ele empunha o chicote.
O chicote que ele assim empunhou, arrasta-o no chão.
- 275 Fala então com a voz de *Eégún*.
No lugar onde se encontra, ele fala com a voz de *Eégún*.
Ele se torna uma coisa que assusta *Odù*.
Ah! ah! quando ela veste a roupa, não conhece esse modo de falar.
Ah! ah! quem entrou rapidamente na roupa?
- 280 Quem, em seguida, falou rapidamente com semelhante voz?
Com inteligência o homem toma o poder.
E toda a inteligência da mulher,
com inteligência o homem toma das mãos das mulheres.
Olódūmarè, em primeiro lugar, transmitiu a inteligência e o poder de *ẹlẹyẹ* à mulher.
- 285 Mas com inteligência e astúcia o homem toma a inteligência da mão das mulheres.
Quando *Odù* viu que esse *Eégún* tem um chicote na mão,
ela também foge, ela também torna-se uma coisa assustada.
Ah! quando ela se tornou uma coisa atemorizada,
Òbàrìṣà conduz esse *Eégún* em torno de toda a cidade.
- 290 *Odù* viu então que a roupa é sua.
Quando ela viu que a roupa é sua,
ela diz, quem é este aí?
Ela não vê *Òbàrìṣà* na casa.
Ela diz, esse aí é *Òbàrìṣà*?
- 295 *Odù* permanece em casa.
Ela envia seu pássaro.
Ela lhe diz que vá empoleirar-se no ombro (de *Eégún*).
Eles devem ir juntos.
Tudo aquilo que *Eégún* disse,
- 300 age pelo poder do pássaro,
empoleirado em seu ombro.
Quando tudo aquilo que ele diz se realizou,
(e) quando ele volta para casa.
Ele volta ao pátio dos fundos de *Eégún*.
- 305 Ele se despe no chão.
Ele coloca o chicote no chão.
Torna a pôr sua própria roupa.
Sai.
Ẹlẹyẹ vai para perto de sua proprietária (*Odù*).

- 310 Quando ele volta para casa.
Então *Odù* o saúda.
Ela diz, sê bem-vindo.
Ela diz, de onde vem ele?
Òbàrìṣà diz, ele vem de fora.
- 315 *Odù* diz, nada mau.
Ela diz, sê bem-vindo.
Então *Òbàrìṣà* esparrama no chão todas as coisas que recebeu.
Quando ele as esparramou,
Odù diz, está bem.
- 320 Ela diz, então foi sua roupa de *Eégún* que ele conduziu para fora?
Òbàrìṣà diz, assim é.
Odù diz, está bem.
Ela diz, verdadeiramente a ele convém mais do que a ela fazê-la (sair).
Ela diz, toda essa gente,
- 325 ela diz, grita, eis *Eégún*! eis *Eégún*!
Ela diz, eles gritam por causa dele.
Ela diz, ele arrasta seu chicote no chão,
ela diz, a honra cabe a ele.
Ela diz, a partir de hoje,
- 330 ela diz, ela concede *Eégún* ao homem.
Ela diz, por causa dela,
ela diz, mulher alguma nunca mais ousará entrar na roupa de *Eégún*.
Ela diz, por causa de *Òrìṣàlá*,
ela diz, ela dá *Eégún* ao homem.
- 335 Ela diz, mas se ele deve sair,
ela diz, ela tem o poder que ele utiliza.
O motivo se deve à amizade entre *Eégún* e *ẹlẹyẹ*.
No lugar de onde vem *Eégún*, as *ẹlẹyẹ* (também) vêm.
Todo o poder utilizado por *Eégún* é o poder de *ẹlẹyẹ*.
- 340 *Odù* diz, mulher alguma jamais entrará na (roupa) de *Eégún*.
mas ela poderá dançar, ir ao encontro de *Eégún*,
Quer dizer que se *Eégún* sair,
ela dançará diante dele,
ela dançará na estrada, ao encontro de *Eégún*.
- 345 Ela diz, a mulher fará isto unicamente.
Ela diz, a mulher não ousará nunca mais entrar de novo no pátio dos fundos.
Ela diz, a partir de hoje é o homem que levará *Eégún* para fora.
Ela diz, ninguém, nem os netos, nem os velhos poderão zombar da mulher.
Ela diz, a mulher tem mais poder sobre a terra.
- 350 Ela diz, além do mais, a mulher nos pôs no mundo.
Ela diz, todo mundo nasceu da mulher.
Ela diz, todas as coisas que as pessoas quiserem fazer,
se não forem ajudadas pelas mulheres,
ela diz, não podem fazer.
- 355 (É por este) motivo que os homens nada podem fazer na terra,
se não o obtiverem das mãos das mulheres.
Eles cantam.

Òbàrìṣà também canta.

Quando é o quinto (dia), eles fazem (a festa) da semana.

360 Ele diz que todos os cânticos que eles cantarão serão este aqui, vindos do (*odù* de *ifá*) *òsá méjì*.

Ele diz, eles saúdam as mulheres,

Ele diz, se eles saudarem as mulheres, a terra será tranqüila.

365 Eles cantam assim:

“Dobrai o joelho, dobrai o joelho para as mulheres.

A mulher nos pôs no mundo, assim somos seres humanos.

A mulher é a inteligência da terra, dobrai o joelho para a mulher.

A mulher nos pôs no mundo, assim somos seres humanos”.

VIII. ÒSÁ MÉJÌ

CÓLERA DE ÌYÀMÌ EM RELAÇÃO A ÒSÁLÁ

Ele fica de pé por vós.

Ele fica de pé por vós.

Ele fica de pé por vós três vezes.

Mau seu *oyo* que eles batem com um porrete.

5 Má palavra *ògbígbí* que eles batem com uma pedra.

Má comida, o morcego vomita pela boca, defeca pela boca.

Ifá é consultado para *Òsálá Òsèrèmàgbò*,

no dia em que vai buscar água no rio das *ẹlẹyẹ*.

Ifá é consultado para as *ẹlẹyẹ*,

10 no dia em que elas não comerem mais o algodão de *Òrìṣà*.

Quando chegou o momento de *Òrìṣà* plantar seu algodão,

ele encontra as *ẹlẹyẹ* que puxam esse algodão e o comem.

Ele as previne, dizendo-lhes que nunca mais puxem esse algodão e o comam.

Elas nunca mais roubarão coisa alguma.

15 Quando elas chegam à terra, as mulheres nada recolheram junto a *Olódùmarè*.

Quando é o início da terra,

aonde vão elas para fazer todas as coisas,

perguntam as mulheres,

20 qual é o poder que eles terão?

Olódùmarè diz, os homens tomaram todo o poder.

Não existe mais poder.

Quando eles chegam à terra,

os homens enganam as mulheres,

25 tratam-nas sem seriedade,

não lhes dizem a verdade.

Elas vão para junto de *Olódùmarè*,

contar seus sofrimentos,

nada foi partilhado com elas.

30 *Olódùmarè* diz, ele lhes fará um favor.

Ele lhes dará o poder,

que ficará acima do poder dos homens,

de seu poder e de sua medicina.

Ele colocará esse poderio nelas, em suas mãos.

35 As *àjẹ* o utilizarão de todos os modos.

Quando elas chegam à terra, não existem rios.

Todas aquelas que se tornariam rios, naquele tempo não eram rios.

Água do olho-d'água (onde vivem) caranguejos.

Água redonda como poço.

40 Naquele tempo elas utilizam a água do poço.

Então as *Ìyàmi* tinham um rio.

Elas o chamavam *Olontoki*, esta água jamais seca.

Tomavam conta dele.

Òrìṣà se encontrava na (seguinte) situação:

45 Criava os homens com água fresca.

Porque criava os homens.

Òrìṣà ia roubar a água delas.

Quando elas começam a ver que estão roubando-lhes a água, elas vigiam a água.

50 Na época em que assim a rodeiam elas encontram *Òrìṣà*.

Quando elas encontram *Òrìṣà*,

elas dizem, a ti saudamos, *Òrìṣà*

Òrìṣà diz, saudações.

Elas dizem, és tu quem vais roubar nossa água todos os dias?

55 Começam a expulsar *Òrìṣà* de longe.

Expulsam-no até a casa de *Eégún*.

Eégún diz, poupai-o, perdoai-o.

Elas dizem, elas são capazes de pegar a ti, *Eégún*

Elas dizem, todas as roupas (de *Eégún*) elas vão pegar e engolir.

60 Elas dizem, todo seu poder, iremos engolir.

Rapidamente *Eégún* empurra (*Òrìṣà*) para fora.

Eles fogem, ele chega à casa de *Ògún*.

Ògún diz, poupai-o.

Elas dizem, teu dinheiro iremos pegar e engolir.

65 Todos os teus instrumentos de ferro, tuas tenazes iremos pegar e engolir, todo o teu trabalho, iremos pegar e engolir.

Ògún empurra rapidamente (*Òrìṣà*) para fora.

Eles fogem.

Ele vai correndo até a casa de *Òrúnmilà*.

70 Elas dizem, tu *Ifá*,

elas dizem, elas são capazes de pegar todos os teus coquinhos e comê-los,

elas dizem, teus *opele* elas vão pegar e comer.

Ele diz, nada mau.

Ele diz, que elas entrem em casa.

75 *Òrúnmilà* traz 16 pratos de *ekuru* (feijão cozido).

Traz para elas.

Traz diversas espécies de sangue,

sangue de cabra, sangue de galinha, sangue de carneiro.

Reúne todos esses sangues.

- 80 Traz para elas sangue de touro.
Diz-lhes que bebam.
Bem! se elas criam muito caso quando bebem água,
o sangue é o que elas bebem, é o que lhes foi trazido e elas beberam.
Elas dizem *Òrúnmilà* lhes fez uma tal recepção,
85 elas perdoam verdadeiramente.
Mas todas as coisas que elas quiserem ter, virão lhe pedir.
Òrúnmilà diz, se um outro oferecesse, se alguém oferecesse, se outra pessoa oferecesse,
todas as coisas que vós (*iyàmi*) recebeis em mãos.
ele diz, vinde pedir, ele (*Òrúnmilà*) a receberá por vós.
90 *Òrìsà* vem com um coração calmo.
Ele diz, tu *Òrúnmilà*, muito obrigado por teu favor.
Que coisa posso dar-te assim rapidamente?
Ele nada tem na mão,
a não ser o facão que ele trouxe aqui.
95 Que ele pegue o facão.
Ele o dá a *Òrúnmilà*.
É o facão que os *babaláwo* chamam de *àdàsà*.
Eles o utilizam junto a *Ifá* como um *iróké*.
Chamam a este facão *àdàsà*.
100 *Òrúnmilà* começa a bater o facão aos pés de *Ifá*.
Òrúnmilà ouve tudo aquilo que ele diz.
“Este é o facão de *Òrìsà*, este é o facão de *Òrìsà*.
O facão está na minha mão, este é o facão de *Òrìsà*”.

IX. *ÌRÉTĚ OGBÈ*COMO ODÙ TORNOU-SE MULHER DE *ÒRÚNMILÀ*

- Que tu pises no mato.
Que eu pise no mato.
Que pisemos juntos no mato.
Ifá é consultado para *Odù*.
5 Eles dizem *Odù* veio do além para a terra.
Quando ela chegou à terra,
eles dizem, tu *Odù*, esta é tua partida.
Olódumarè lhe dá um pássaro.
Ela pega esse pássaro para ir à terra.
10 *Aragamago* é o nome que *Olódumarè* dá a esse pássaro.
Aragamago é o nome que tem esse pássaro de *Odù*.
Ele diz, tu *Odù*,
ele diz, toda tarefa para a qual ela o enviaria, ele a cumpriria.
Ele diz, ao lugar onde agradasse a ela enviá-lo, ele iria.
15 Ele diz, se fosse para fazer o mal,
ele diz, se fosse para fazer o bem,
ele diz, todas as coisas que ela gostasse de dizer a ele para fazer, ele faria.
Odù leva esse pássaro para a terra.

- Odù* disse que ninguém a poderia olhar.
20 Ela diz que não a olhem,
se um inimigo de *Odù* a olhasse,
ela lhe romperia os olhos (ela o cegaria)
com o poder desse pássaro ela lhe romperia os olhos.
Se um outro inimigo seu quisesse espiar o que contém a cabaça desse pássaro,
25 esse pássaro *Aragamago* lhe romperia os olhos.
É assim que ela utiliza esse pássaro.
Ela o utiliza até chegar à casa de *Òrúnmilà*.
Òrúnmilà vai consultar seus *babaláwo*.
Vai consultar: “Se ensinarmos a inteligência a alguém, sua inteligência será
inteligente”.
30 “Se ensinarmos a estupidez a alguém, sua estupidez será estúpida”.
Os *babaláwo* da casa de *Òrúnmilà* consultam *ifá* para saber o dia em que ele
tomará *Odù* como sua mulher.
Òrúnmilà é assim, tomará *Odù* como sua mulher.
Os *babaláwo* de *Òrúnmilà* dizem ei!
Eles dizem, *Odù* que tu queres tomar como mulher,
35 eles dizem, um poder está em suas mãos.
Eles dizem, (para) esse poder *Òrúnmilà* fará uma oferenda ao chão,
por causa de toda a sua gente.
Eles dizem (para que) com seu poder ela não mate e coma,
porque o poder dessa mulher é maior do que o de *Òrúnmilà*.
40 Eles dizem a *Òrúnmilà* que faça rapidamente essa oferenda sobre o chão.
Eles dizem as coisas que *Òrúnmilà* preparará sobre o chão.
Eles dizem que *Òrúnmilà* tenha um rato *òkété*.
Dizem que ele tenha um rato.
Dizem que ele tenha um peixe.
45 Dizem que ele tenha um caracol.
Dizem que ele tenha azeite-de-dendê.
Dizem que ele tenha 8 *shillings*.
Òrúnmilà faz a oferenda.
Quando *Òrúnmilà* fez a oferenda, eles consultam *ifá* para ele.
50 *Òrúnmilà* leva (a oferenda) para fora.
Ao chegar *Odù*, ela encontra a oferenda na rua.
Ah! o que veio fazer esta oferenda no chão?
Ah! diz *Èṣù*, *Òrúnmilà* fez essa oferenda ao chão,
porque quer desposar a ti, *Odù*.
55 *Odù* diz, nada mau.
Todos aqueles que *Odù* leva atrás dela são as coisas más.
Ela diz que todos eles comem.
Odù também abre no chão a cabaça de *Aragamago*, seu pássaro.
Ela diz que ele come.
60 *Odù* entra na casa.
Quando ela entrou na casa, *Odù* chama *Òrúnmilà*.
Ela diz, tu *Òrúnmilà*
Ela diz, ela chegou.
Ela diz, seus poderes são numerosos,

- 65 ela diz, mas ela não deixará que eles te combatam.
Ela diz, que ela não quer brigar contigo, *Òrúnmilà*.
Ela diz, mesmo que alguém pedisse sua ajuda, lhe dissesse que te combatesse,
ela diz, ela não te combaterá,
pois *Odù* diz, eles não farão *Òrúnmilà* sofrer.
- 70 Porque se eles quisessem fazer *Òrúnmilà* sofrer,
Odù com seu poder e o poder de seu pássaro combateria essas pessoas.
Quando *Odù* acabou de falar,
Òrúnmilà disse, nada mau.
Então eles vão chegar.
- 75 Quando chegou o momento, *Odù* diz, tu *Òrúnmilà*,
ela diz, aprende depressa minha proibição (de *Odù*).
Ela diz, ela quer dizer-lhe qual é sua proibição.
Ela diz, ela não quer que as outras mulheres dele,
olhem o rosto dela.
- 80 Ela diz, que ele diga a todas as suas outras mulheres,
ela diz, que não olhem o rosto dela.
Aquele que olhasse seu rosto, veria sua batalha.
Ela diz, que ela não quer que ninguém olhe seu rosto.
Òrúnmilà diz, nada mau.
- 85 Então ele chama todas as suas mulheres.
Ele as previne.
As mulheres de *Òrúnmilà* não olharão o rosto dela.
Odù diz a *Òrúnmilà* que,
ela diz, ela vem contigo fazer com que seu fardo se torne benfazejo.
- 90 Ela diz, que ela irá consertar todas as coisas.
Ela diz, tudo aquilo que ele quisesse estragar, ela não consertará.
Ela diz, se ele conhece sua proibição,
ela diz, tudo aquilo que é seu completamente ficará bom.
Então aquele que as quisesse estragar,
95 ela não deixará que nada seja estragado.
Se *osò* quiser estragar,
ela diz, ela não (o) deixará (agir),
então ele mesmo será estragado.
Ela diz, nenhuma *àjé* é capaz de estragar uma coisa de *Òrúnmilà*.
- 100 Ela diz que *Òrúnmilà* não brinca com ela.
Ela diz, todas as suas coisas, completamente, ficarão boas.
Ela diz que não brigarão com *Òrúnmilà*.
Não brigarão com sua gente.
Ela diz que *Òrúnmilà* sabe as tarefas que ele quer mandar que ela faça.
- 105 Ela diz, se ele envia uma mensagem para fazer alguém sofrer,
se ele quiser enviá-la, ela entregará (a mensagem).
O poder de seu pássaro,
se alguém quisesse fazer *Òrúnmilà* sofrer,
ainda que somente beliscá-lo, *Odù* iria brigar.
- 110 *Òrúnmilà* diz hein! tu *Odù*.
Ele sabe que tu és importante.
Ele sabe que tu és superior a todas as mulheres do mundo.

- Jamais ele brincará contigo.
Todos os seus filhos que são *babaláwo*,
115 previne-os para que jamais ousem brincar contigo,
porque *Odù* é o poder dos *babaláwo*.
Ele diz, se o *babaláwo* possui *ifá*,
ele diz, ele também tem *Odù*.
Ele diz, o poder que então *Odù* lhe dá diz que,
120 todas as mulheres que estão junto dele não ousem olhar o rosto dela.
A partir desse dia, todos os *babaláwo*, sem faltar nenhum,
não há quem não tenha essa *Odù*.
Aquele que não tivesse essa *Odù* não poderia consultar *ifá*.
No dia em que ele tiver *Odù*,
nesse dia ele se tornará alguém, que *Odù* não abandona ao sofrimento.

X. *ỌṢẸ ỌYẸKÚ*
IGBÁDÙ

- Aquele que ofende padece a morte do faltoso,
Olá, *Ọṣẹ'yẹkú*.
Ifá é consultado para *Odù*,
que diz que ela se sente como seu *apèrè* (espécie de grande caixa cilíndrica).
- 5 Eles dizem, tu *Odù*, que se senta com seu *apèrè*,
eles dizem, faz uma oferenda.
Ela diz, por que deverá fazer uma oferenda?
Eles dizem, por causa de teus filhos, tu farás uma oferenda.
Eles dizem a *Odù* que ofereça dez ovos de galinha.
- 10 Eles dizem que ela prepare dez caracóis.
Eles dizem que ela prepare dois mil (búzios) (5 *shillings*).
Odù faz a oferenda.
Quando *Odù* fez a oferenda,
Ifá é consultado para ela, *Odù* que se senta com seu *apèrè*.
- 15 Eles dizem, tu *Odù*,
eles dizem, ela ficará idosa, ela se tornará uma velha.
Eles dizem, será dito que sua cabeça ficará toda branca,
que ela se tornará muito velha.
Eles dizem que ela permanecerá no mundo,
- 20 que ela não vai morrer rapidamente,
tu *Odù*.
Quando *Odù* não morre rapidamente,
Odù goza de boa saúde.
Quando o tempo passa, *Odù* torna-se muito idosa.
- 25 Eles devem pedir a palavra a *Odù*.
Até quando irá sua velhice.
Odù nada mais sabe.
Talvez ela tenha ouvido a palavra que eles disseram?
Talvez não tenha ouvido a palavra que eles disseram?
- 30 Quando chegou o tempo, *Odù* chama todos os seus filhos.

- Ela diz, vós, filhos deles,
ela diz, a velhice chegou para ela.
Ela diz, se eles quiserem pedir-lhe (a palavra),
ela diz, irá procurar algo que a ajude, algo ao qual eles podem pedir a palavra.
- 35 *Odù* parte.
Odù retorna,
ela vai convocar todos os seus companheiros para que compareçam juntos.
Naquele tempo *Odù* está com a cabaça.
Todos os seus companheiros, em conjunto, pensam na palavra que a cabaça virá dar.
- 40 São quatro (conselheiros).
Aquele que comparece naquele dia é *Òbàrìṣà*.
Após ter chamado *Òbàrìṣà*, ela chama *Babalúáyé*.
Após ter chamado *Babalúáyé*, ela chama também *Ògún*.
Quando acabou de chamar *Ògún*, ela chama também *Odùdúà*.
- 45 *Odùdúà* é então o quarto entre eles.
Odù diz que ela está sentada em seu *apèrè*.
Odù diz que ela tornou-se muito idosa.
Odù diz que deseja ir ao lugar aonde os velhos vão.
Ela diz, a coisa que ela lhes pede.
- 50 Ela diz, se alguém quiser partir, deverá falar com sua gente,
dizer que ela quer partir.
Eles dizem, ah!
Eles dizem a ela que não parta.
Eles dizem, o lugar de que falaram,
- 55 esses quatro então olharam o mato,
assim viram a cabaça coberta de excrescências.
Quando viram a cabaça coberta de excrescências,
Òbàrìṣà diz a *Ògún* para ir colher a cabaça.
Ògún então colhe a cabaça, colhe quatro delas.
- 60 *Òbàrìṣà* diz a *Ògún* para cortá-las.
Ògún corta essas cabaças.
Òbàrìṣà diz que ele dê uma delas a *Odùdúà*,
que *Ògún* também dê uma a *Ṣòpòná*.
Ògún diz que é a cabaça deles que ele corta.
- 65 Quando *Ògún* cortou as cabaças,
corta as cabaças em quatro caminhos.
Ògún diz que cortou.
Odù diz, juntos batamos em nossos peitos com nossas mãos (a união faz a força).
Ela diz, ela quer que toda a sua gente,
- 70 que todos ponham a mão (aceitem) por ocasião de sua partida,
que todos ponham a mão (aceitem) na coisa decidida.
que os filhos e os filhos de seus filhos,
que eles peçam a palavra que ela vai dizer.
Quando ela assim falou.
- 75 *Òbàrìṣà* gosta de *efun* (pó branco).
Òbàlúáyé gosta de *osùn* (pó vermelho).
Ògún gosta do carvão vegetal,
Odùdúà gosta da lama.

- Òbàrìṣà* pega a cabaça de *efun*.
- 80 Ele diz, a cabaça de *efun*,
Ele diz, ele a leva para ela, *Odù*.
Ele diz que ela a ponha com seu *apèrè*.
Ele diz, se seus filhos lhe prestarem culto, que eles a invoquem,
ele diz, assim eles farão o culto da cabaça de *efun*.
- 85 Ele diz, ele a leva para ela, *Odù*.
Ele diz, todas as coisas que eles pedirem a essa cabaça,
ele diz, essa cabaça as fará por eles,
Ele diz, ele, *Òbàrìṣà*, não os combaterá
ele diz, porque ele e ela, *Odù*, são uma única coisa.
- 90 Ele diz *Òbàrìṣà* (a) dá a *Odù*.
Òbàlúáyé pega o *osùn*,
no *osùn* com o qual ele esfrega seu corpo.
Ele o leva na cabaça.
Ele diz, tu esta cabaça,
- 95 ele diz, ela se torna sua cabaça (de *Odù*) hoje.
Ele diz todas as coisas que teus filhos te pedirem,
eles as receberão todas.
Se for dinheiro que eles pedirem,
então ele o fará por eles.
- 100 Aos apelos que seus filhos fizerem,
ela responderá no interior dessa cabaça,
pois ela tornou-se idosa.
Assim ele fala.
Odù aceita e isso se torna duas cabaças.
- 105 *Ògún* também traz a cabaça de carvão vegetal.
Ele traz a cabaça para *Odù*.
Ele diz, tu *Odù*,
ele diz, eis a cabaça de carvão vegetal.
Ele diz, todas as coisas com as quais eles farão o culto de sua cabaça,
- 110 ele diz, eles também adorarão esta cabaça que ele te dá.
Ele diz, seus filhos não morrerão na infância.
Ele diz, seus filhos não envelhecerão em meio ao sofrimento.
Odù aceita, isso se torna três cabaças.
Odùdúà também traz a cabaça de lama.
- 115 Ele a traz para ela.
Odùdúà diz que eles adorem essa cabaça de lama com o *apèrè* de *Odù*,
com as cabaças que os outros *òrìṣà* têm levado a *Odù*.
Odù aceita, isso se torna quatro cabaças.
Essas quatro (cabaças) são aquilo que todos adoram.
- 120 Eles dizem, os quatro cantos do mundo estão nas quatro cabaças.
Odù diz, se seus filhos adoram o *apèrè* que lhe pertence,
assim adoram também a ela.
Ela diz, as coisas que eles lhes dizem para fazer, ela as fará para o bem.
Ela diz, se eles adorarem a cabaça de *efun* que é de *Òbàrìṣà*,
125 que eles também a venham adorar lá, ela responderá.
Ela diz, se eles adorarem a cabaça de *osùn*, ela responderá.

- Ela diz, se eles adorarem a cabaça de carvão, ela responderá.
 Ela diz, se eles adorarem a cabaça de lama, ela responderá.
 Ela diz, mas se agora eles trouxeram o *apèrè*,
 130 ela diz, vós, todos os seus filhos, é ela que vós adorais,
 que vós queirais vir adorá-la em um único corpo que ela pôs nesse *apèrè*.
 Desde essa época, com *obi* branco e *obi* vermelho
 eles adoram *Odù*.
 Se eles sabem que querem entrar em seu aposento,
 135 que eles irão adorá-la,
 eles recorrem à água da calma,
 esfregam os olhos com ela.
 A água da calma com a qual esfregam os olhos naquele dia,
 é de folha *òdúndún*, folha *tètè*, folha *rínrín*, limo-da-costa, caracóis.
 140 Eles o esmagam na água.
 Quando alguém esfregou os olhos com ela,
 pode entrar na casa de *Odù*,
 pode ir ver *igbádù*.
 Eles chamam o *apèrè* de *igbá Odù*.
 145 Eles chamam o *apèrè* de casa de *Odù*.
 Ah! ireis abrir o *apèrè igbádù*, ireis olhar.
Odù pôs suas coisas lá antes de morrer.
 Ela disse que seus filhos vêm adorá-la,
 no corpo da cabaça que ela pôs no *apèrè*.
 150 Eles vão adorar *Odù* naquele lugar.
 Desde esse dia, adoramos *Odù* no interior do *apèrè*.
 Se o *babaláwo* quiser adorar *Ifá*,
 ele irá na floresta de *Ifá*,
 se (anteriormente) ele não adorou *Odù* no *apèrè*,
 155 ele nada fez,
Ifá não sabe que ele veio adorá-lo,
 não sabe que ele tornou-se seu filho.
 Ele diz que todos os seus filhos que vieram à floresta de *Ifá*,
 adoram novamente *Odù* sua mulher no *apèrè*.

XI. ORÍKÌ

Ìyàmi ọ̀ṣòròṅà

Eleye de boca redonda.

Pássaro *atìdòrò* que pousa suavemente.

(Eles se reúnem para beber o sangue) voa sobre o teto da casa.

- 5 (Transeunte) pôs no mundo (Come a partir da cabeça, eles estão contentes).
 (Come a partir [...] eles estão contentes) pôs no mundo (Chora como uma criança mimada).

(Chora como uma criança mimada) pôs no mundo *Àjé*.

Quando *Àjé* veio ao mundo,
 ela pôs no mundo três filhos.

- 10 Pôs no mundo (Vertigem).

- Pôs no mundo (Muda a sorte).
 Pôs no mundo (Enrijece-se fortemente ao morrer).
 Ela pôs no mundo esses três (filhos).
 Assim eles não têm penas.
 15 O pássaro *ako* lhes deu penas.
 Nos tempos antigos,
 elas dizem que não dispensam o mal ao filho que tem o bem.
 Sou vosso filho que tem o bem,
 não me dispensai o mal.
 20 Vento secreto da terra.
 Vento secreto do céu.
 Sombra comprida, grande pássaro que voa em todos os lugares.
 Coco de quatro olhos, senhora de vinte ramos.
 Obscuridade 40 flechas (é difícil que o dia se torne noite).
 25 Ela se transforma no pássaro *olongo* (que) sacode a cabeça.
 Ela se transforma no pássaro esfregado com *osùn* muito vermelho.
 Ela se torna pássaro, torna-se irmão caçula da árvore *akòko*.
 (A coroa se põe em sua cabeça) segredo em *Ido*.
 A rã se esconde em um lugar fresco.
 30 Mata sem compartilhar, reputação da noite.
 Ela voa abertamente para entrar na cidade.
 Vai descontraidamente, caminha descontraidamente, caminha suavemente para
 entrar no mercado.
 (Ele faz as coisas seguindo sua própria vontade).
 Pássaro elegante de pernas para o ar.
 35 Tem o bico pontudo como a conta *esuwu*.
 Tem as pernas como as contas *sègi*.
 Come a carne (das pessoas) começando pela cabeça.
 A partir do fígado ele come até o coração.
 O grande caçador.
 40 A partir do estômago ele come até a vesícula biliar.
 Não dá o frango para ninguém criar (mas) pega o carneiro junto a esta aqui.

Nas histórias precedentes foram abordados vegetais utilizados em diversas oferendas e, conforme vimos, seu valor simbólico se exprime através de uma certa frase que, no pensamento *yorùbá*, é estreitamente associada a eles.

Certo número de outros vegetais são utilizados para os trabalhos feitos tendo em vista obter a proteção de *iyàmi*, ou para dirigir sua cólera contra aqueles a quem se procura prejudicar.

Eis alguns deles:

- *Agemokogun* (*Lagera alata*, Compositae, Sch. Bip.). Para se proteger da cólera de *iyàmi*.

Kí ká, àrùn, ọ̀ṣò ati gbogbo ibi ọ̀ṣò ati àjé kò má le gùn mi l'orí. Ewé kan mbe l'oko nje agemokogun. [Que a morte, a doença, os encantamentos e toda coisa

má dos feiticeiros e das feiticeiras não possam subir à minha cabeça. Existe uma única folha do campo que tem o nome de *agēmōkógun* (o camaleão não pode subir).]

- *Ahónèkùndúdú* (*Acanthis montanus*, Acanthaceae, T. Anders). Para salvar alguém atacado por *iyàmi*.

Ewé ahónèkùndúdú mi má se mi n'ikà, ota mi ni k'o sè n'ika. [Folha *ahónèkùndúdú* (língua negra do leopardo), não me faças mal, faze mal a meu inimigo.]

- *Àidan* ou *Àridan* (*Tetrapleura tetraptera*, Mimosaceae, Taub.). Para desembaraçar alguém amarrado por *iyàmi*.

Mà jẹ ki won ó dan mi, àidan ni dan igi l'óko, igi kan ki dan àidan. [Não os deixai procurar me pôr à prova, *àidan* tenta pôr à prova a árvore dos campos, uma única árvore não é posta à prova por *àidan*.]

- *Àjékòbàlé* (*Croton amabilis*, Euphorbiaceae, Muel. Arg.). Para acalmar *iyàmi*. *E márìbí bà l'ara mi, àgbà ẹlẹyẹ, kó má ni ri'bi ba lóri àjékòbàlé*. [Não encontrareis o lugar onde podereis empoleirar-vos em meu corpo, *àgbà ẹlẹyẹ* (respeitável antiga proprietária do pássaro), (como) não vedes lugar onde possais empoleirar-vos no *àjékòbàlé*.]

- *Arùnsánsán* (*Ageratum conyzoides*, Compositae, Linn.). Para tornar *iyàmi* alegre.

Sán ní rùn arùnsánsán. [Bom é o odor de *arùnsánsán* (bom odor).]

- *Ayè* (*Morus mesozygia*, Moraceae, Stapf.). Proteção contra *iyàmi*. *Bi ifá bá yè, m'ayè, ayè*. [Se *ifá* quer salvar, eu estou, *ayè* (nós (estamos) salvos).]

- *Efirin oşó* (*Haslundia opposita*, Labiateae, Vahl., ou *Acimum viride*, Labiateae, Willd). Defumar a casa para se proteger de *iyàmi*.

Oşó ilé ẹ, bá jo mi so, àjẹ ilé ẹ bá jo mi so. [Oşó deixai minha casa, *àjẹ* deixai minha casa.]

- *Ègèlè* ou *Amúyìnù* (*Euphorbia convulvoides*, Euphorbiaceae, Hoeschst). Para que *iyàmi* não lute contra alguém.

Ikú ri mí, o yin mí nù, mo di ewé amúyìnù.

Mo di weé ègèlè, arun fi mi si lè. [A morte me olha, ela me deixa, eu me torno a folha *amúyìnù*.

Eu me torno a folha *ègèlè*, a doença me liberta.]

- *Ọyọyọ* (*Corchorus olitorius*, Tilliaceae, Linn.) Para que *iyàmi* fique satisfeita. *Oşó ilú ẹ yọ mọ temi weé ọyọyọ àjẹ ilú ẹ yọ mọ temi ewé ọyọyọ*. [Oşó que vossa cidade se rejubile comigo, folha *ọyọyọ*, *àjẹ* que nossa cidade se rejubile comigo, folha *ọyọyọ*.]

- *Tanápoşó* (*Mirabilis jalapa*, Nyctaginaceae, Linn.). Para se defender contra *iyàmi*.

Wá p'osó fun mi tanápoşó, jù wàrà p'osó fún min.

Ti ọ bá p'osó tan, ki o tun p'ajẹ pẹlu. [Vem matar *osó* para mim, *tanápoşó*, joga rapidamente, mata *osó* para mim. Quando acabares de matar *osó*, mata igualmente *ajẹ* com isso.]

Nas histórias V e VI, as *iyàmi* vão se empoleirar sucessivamente em sete árvores. Três dentre elas são as mesmas nas duas histórias.

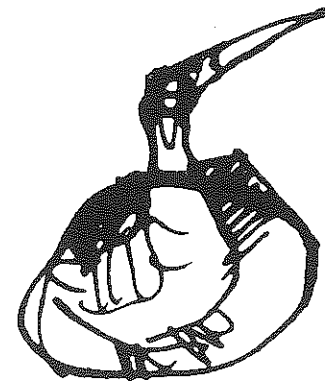
- *Orógbò*: *Garcinia Kola*, Guttiferae, Heckel.
- *Arère*: *Triplochiton nigericum*, Sterculiaceae, Sprague.
- *Ìrókò*: *Chlorophora excelsa*, Moraceae.

As outras árvores de que se trata são:

- *Oşè*: *Adansonia digitata*, Biombaceae, Linn. [baobá].
- *Iyá*: *Daniellia Oliveri*, Caesalpiniaceae, Hutch. e J. M. Dalz.
- *Àsùrin*: *Erythrophelum guineense*, Caesalpiniaceae, G. Don.
- *Ọbọbọ*: Não identificada.
- *Àjánrèrè*: *Ficus elegans*, Moraceae, Miq.
- *Oro*: *Antiaris africana*, Moraceae, Engl.
- *Ògún bèrèkè*: *Delonix regia*, Leguminosae.
- *Ọpẹ sẹgisẹgi*: *Elaeis guineensis idolatraca*, Palmae, A. Chev.

OS GÊMEOS E A MORTE
NOTAS SOBRE OS MITOS DOS *IBEJI* E DOS *ABIKU*
NA CULTURA AFRO-BRASILEIRA*

Monique Augras



A Sérgio Carvalho

Desde Otto Rank o tema do duplo é recorrente na literatura psicanalítica. Sintoma de despersonalização na alucinação autoscópica, investimento narcisista ou estágio do espelho, a dualidade se afirma como um dispositivo paradoxalmente necessário à constituição da identidade. É pela assunção da alteridade — este Outro que vive no próprio âmago do eu e que, em uma perspectiva existencial, é, em última análise, a presença da morte, Outro absoluto — que o mesmo se constrói dialeticamente. São numerosos os mitos que exprimem este processo. Poder-se-ia mesmo considerar que todo mito é intrinsecamente a história dessa dualidade, pois ele mostra que o homem vive ao mesmo tempo em dois níveis de existência, real e irreal, e que um gera o outro, para construir o *Homo duplex* (Morin, 1969).

Em artigo recente (“O Laço Fraternal e a Psicanálise”), Bernard Brusset (1987) evoca o tema mítico dos gêmeos e dos nascimentos lendários, a fim de enriquecer a abordagem teórica do complexo fraterno. Uma de suas mais estimulantes observações postula uma relação, ao nível fantasmático, entre a situação gemelar e o “filho substituto”. A percepção que a criança tem de si mesma certamente depende do modo pelo qual ela se situa em relação a seus irmãos e, sobretudo, do lugar que ela ocupa no desejo de seus pais. A este respeito, a criança que nasce após a morte de um irmão corresponde a uma expectativa parental que, ao mesmo tempo que acolhe, nega a especificidade do novo membro da família. “O filho que a mãe quereria ter não é, para a criança, ela tal como é, como será ou como poderia ser, mas como não é e não poderá ser jamais, pois que é um outro e um outro que teve uma realidade, em um tempo perdido” (Brusset, 1987:13).

Além do mais sabe-se, desde Melaine Klein, que o filho único vive com muita frequência fantasmas de destruição de rivais potenciais. Ele se coloca, portanto, como o único sobrevivente de uma série de duplos aniquilados, tão logo evocados. A situação particular que é ser gêmeo encarna concretamente essa dualidade. O gêmeo é esse outro idêntico e impossível que, no entanto, existe. “Não é a semelhança objetiva que, em si, é alucinatória para os gêmeos”, escreve René Zazzo (1960), “a semelhança, para tornar-se alucinação do outro, deve ser interiorizada, introjetada.” Poder-se-ia sugerir que é o desejo fantasmático do duplo que se projeta no gêmeo real, criando uma imagem intensamente ambivalente, pois o gêmeo é a encarnação viva desta outra imagem do eu, postulado como negatividade necessária à afirmação da identidade. O duplo gemelar afirma a realidade dos fantasmas, ao mesmo tempo que denuncia sua irrealidade, pois é vivo, concreto. Desta inextricável contradição surge toda a ambigüidade da construção da pessoa. “Os gêmeos”, diz ainda B. Brusset, “propiciam uma expressão eloqüente da natureza fundamentalmente dupla do ser, da reflexividade essencial do sujeito, da relação sujeito-Eu, da relação ‘eu-tu’ e, em todos os níveis, da clivagem do sujeito” (1987:15).

No que se refere a essa clivagem, o mito grego de Castor e Pólux, dos quais apenas um é filho de Zeus, sendo o outro filho de um homem e, portanto, mortal, oferece uma clara ilustração. No entanto, entre os iorubá da África ocidental, do mesmo modo que entre seus descendentes brasileiros, encontramos a mesma curiosa aproximação entre os gêmeos e o “filho substituto”. A partir de uma perspectiva etnopsicológica, parece interessante descrever as particularidades do culto dos gêmeos, *Ibeji*, e das crianças que morrem com pouca idade, *Abiku*.

AS CRIANÇAS NASCIDAS PARA A MORTE

Entre os iorubá, quando muitas crianças de uma mesma família nascem e morrem sucessivamente, considera-se que, na realidade, trata-se da *mesma criança*, que morre e renasce continuamente. Ela não tem a menor intenção de permanecer neste mundo, pois pertence a uma confraria de espíritos astuciosos, que se divertem demais juntos e que, desde seu nascimento, anseiam por regressar para junto de seus amigos e com eles se entreterem. Quando são chamados para nascer, despedem-se, marcando um encontro para o dia de seu retorno.

É por isso que são denominados *Abiku*, que, muito literalmente, significa “aqueles-que-nascem-para-morrer”. O “filho substituto”, portanto, é necessariamente um *abiku*, pois nasce após a morte de um irmão.

É preciso multiplicar as precauções mágicas para impedir essa criança de voltar a brincar com seus companheiros. Amarram-se guizos em seus tornozelos ou então pulseiras de metal que se entrecrocavam. Diz-se que, assustados com esse barulho, os espíritos travessos não viriam lembrar à criança a promessa por ela feita e, talvez, ela a esqueça.

Oferecem-se também sacrifícios, alimentos que agradam aos espíritos *Abiku*, a fim de os tornar benfazejos. Dá-se sobretudo à criança um nome cuja virtude deve permitir-lhe resistir ao apelo da morte: “A-criança-voltou” (*Omotunde*), “A-vida-é-suave” (*Aiyédun*), “Não-morra” (*Maaku*), “Aquele-que-vem-do-céu-voltou” (*Ayorunbó*), “A-morte-o-esqueceu” (*Kuforijin*), “Não-se-deixe-morrer” (*Kojeku*), para citar apenas alguns, entre tantos outros nomes levantados por R. C. Abraham e P. Verger (1968).

Os membros das comunidades de origem africana conservam estas tradições no Brasil. Ao nome geralmente católico acrescenta-se discretamente um desses “nomes poderosos”, como é o caso, por exemplo, de “Pedro Kiké” (*indulgente*), citado por Verger (1968), dado ao neto da mãe-de-santo de um terreiro do Estado de São Paulo, que reconheceu nele um *abiku*. Com efeito, não há necessidade de se esperar uma sucessão de lutos para identificar uma criança-nascida-para-morrer. O jogo de búzios (*erin dilogun*), que os fiéis do candomblé consultam em todos os momentos decisivos de suas vidas, permite prever as ameaças que pesam sobre o recém-nascido. As crianças cujo parto foi muito difícil, aquelas que, por ocasião do nascimento, perdeu-se a esperança de salvar, bem como aquelas que nascem após uma série de abortos, são igualmente incluídas entre os *abiku*. O diagnóstico precoce, se assim se pode dizer, da presença de uma criança-nascida-para-a-morte é extremamente importante. Agindo-se com conhecimento de causa, poder-se-á multiplicar as precauções e as oferendas, a fim de reter na vida o *abiku* recalcitrante.

Se, apesar de tudo, ele morrer, considera-se que é uma prova da maldade da confraria. Os autores que realizaram investigações de campo na Nigéria e no Benin (Abraham, 1962, Bascom, 1980, Verger, 1968) informam que, segundo o costume, o pequenino cadáver é mutilado ou mesmo queimado, para privar o *abiku* de qualquer vontade de recomeçar. Nada disto ocorre no Brasil, pelo menos no estágio atual de nossos conhecimentos. Se, ao contrário, a criança sobreviver, tornar-se adulta e até mesmo alcançar uma idade avançada, ela, entretanto, será tratada diferentemente das outras pessoas.

Sabe-se que no candomblé brasileiro os sacerdotes e sacerdotisas têm a cabeça raspada por ocasião da iniciação. A cabeça é, com efeito, o receptáculo do deus ao qual o noviço é consagrado e que irá manifestar-se por meio da possessão. Ao longo de toda a sua vida de iniciado, sua cabeça receberá um tratamento ritual que objetiva fortalecê-la. Por ocasião dos aniversários religiosos, após um, três, sete e vinte e um anos de iniciação, ou então por ocasião do acesso a cargos eminentes, a cabeça do sacerdote será novamente raspada, entre outras manipulações destinadas à construção simbólica do corpo do iniciado (Augras, 1986). Na linguagem dos fiéis do candomblé, "ser raspado" tornou-se sinônimo de iniciação, e a navalha é um dos instrumentos entregues com grande pompa à mãe-de-santo de um terreiro por ocasião de sua investidura, como emblema de suas novas funções.

Ora, é proibido raspar a cabeça de um *abiku*. Se isso fosse feito, ele morreria na hora. É que o rito tem por função estabelecer, se assim se pode dizer, a permeabilidade da cabeça às forças do além. Então nenhuma barreira deixaria de se opor aos chamamentos da confraria (dos *abiku*). Os ritos de iniciação incluem uma experiência de morte simbólica. Aquele a quem se subtrai cotidianamente à morte não deve, portanto, se expor jamais a ela. O laço que o liga à vida é tão tênue que se deve evitar toda tentativa a essa pessoa. Além disso, a criança prometida à morte, que escapou de várias tentativas de retorno ao não nascimento, é, de algum modo, mantida em constante estado de liminaridade, que se opõe à delimitação instituída pelos ritos de passagem. A iniciação, ao mesmo tempo que abre uma brecha entre dois níveis de existência, logo a fecha. Ritos preliminares e pós-liminares garantem respectivamente a separação do estado anterior e a agregação do novo estado (Van Gennep, 1909). A ordem do mundo é novamente afirmada. O *abiku*, ao contrário, é o morto-vivo, o espírito que reencarna incessantemente, o ser marginal. A presença desse espírito matreiro e teimoso cria um estado permanente de alteridade, que proíbe o acesso a esse outro tipo de desdobramento que é a possessão ritual, pois o deus não pode manifestar-se em uma cabeça que não foi preparada segundo o costume. No caso do *abiku* tudo parece transcorrer como se ele, encarnando seu próprio duplo, não estivesse mais disponível para a manifestação do Outro divino. O reino da morte, Outro absoluto, opõe-se ao dos deuses e, nas comunidades de candomblé, o culto dos orixás é totalmente separado do culto dos espíritos ancestrais. A iniciação opera, de algum modo, uma domesticação da morte no plano simbólico, necessária à construção ritual da dualidade que, no instante culminante da possessão, se faz síntese (Augras, 1983).

O *abiku*, ao contrário, já é dado como um ser dual. Mantido à força entre os vivos, movimenta-se em um espaço não delimitado, em um presente vivido no modo do passado. O "filho substituto", na tradição iorubá, não é usurpador, como nas famílias descritas por B. Brusset mas, de modo semelhante, é o filho do desejo de abolir a morte e, como tal, não encontra seu lugar em parte alguma. Sem espaço definido e sem tempo próprio, seu ser é o de um outro.

OS GÊMEOS

Os iorubá gozam da reputação de ser um povo fértil em gêmeos. De acordo com os recenseamentos de 1969, a proporção seria de 45,1 gêmeos por mil nascimentos (Pemberton, 1981). Ao que parece, considerava-se outrora sua aparição como algo monstruoso. De vez em quando os matavam, porém o mais freqüente era sacrificar um deles e deixar o outro viver (Bascom, 1965). Mais tarde os valores se inverteram. O maldito tornou-se sagrado. O nascimento de gêmeos é hoje considerado uma grande bênção e sua morte é encarada como cúmulo do infortúnio. No panteão iorubá eles são representados por uma dupla divindade, *Ibeji*, sob os traços de uma menina e de um menino. São denominados genericamente "os *Ibeji*", sem a indicação de uma identidade diferenciada para cada um deles.

De acordo com um mito bastante divulgado no Brasil, os *Ibeji* seriam nascidos do rei Oxóssi e de sua segunda esposa, Oiá. Esta, disfarçada de novilha, percorria o mundo até que Oxóssi, dela se enamorando, esconde a pele do animal e consegue manter Oiá junto de si. Sua primeira mulher, Oxum, era estéril e criou como seus os filhos que Oiá punha no mundo. Oxóssi teve com Oiá dezesseis filhos, meninas e meninos.

O primeiro a nascer chama-se Togun. É ele quem abre os caminhos para outros nascimentos. Nascem em seguida os gêmeos e, na seqüência, Doú ou Idowu (é o nome que se dá ao menino que vem logo após os gêmeos), Alabá (nome da menina que nasce após os gêmeos) e Idobé (nome do menino que vem em segunda posição depois dos gêmeos). As próximas crianças reproduzem as características de sua mãe, seja a verdadeira, seja a adotiva. As duas mães se desentendem e Oxum revela a Oiá o esconderijo onde se encontra a pele de novilha. Oiá apodera-se dela, retoma sua forma animal e foge.

Dois aspectos chamam a atenção neste mito, do qual existem várias versões (Augras, 1983, Verger, 1981). Antes de mais nada, o fato do nascimento dos gêmeos introduz uma ordem significativa na sucessão dos irmãos,

pois o nome das crianças que se seguem não é escolhido livremente, mas indica sua posição em relação a seus irmãos. De acordo com R. C. Abraham (1962), as crianças que nascem após os gêmeos recebem sempre o nome estipulado pelo mito. A primeira, Doú, passa por ser uma criança muito teimosa e até mesmo insuportável. Não diz um provérbio nigeriano que “Exu é aquele que vem após os *Ibeji*”? Exu, isto é, o trapaceiro (*trickster*), aquele que comete maldades. Afirma-se, igualmente, que a mãe que não tem mais filhos após os gêmeos corre o risco de enlouquecer. De qualquer modo o nascimento dos gêmeos é sentido como a irrupção da desordem. A chegada de outras crianças permitirá retomar a ordem natural das coisas e a atribuição de um nome ritual aos sucessores imediatos dos gêmeos parece ter como função a delimitação, no tempo, da extensão dessa desordem.

R. C. Abraham informa igualmente que a cada festa de aniversário dos gêmeos, Doú é o primeiro a receber os presentes. Ao que parece, tudo ocorre como se, graças exclusivamente à sua presença, o primeiro a nascer, após os gêmeos, abolisse a inquietante estranheza que se liga à dualidade essencial da situação gemelar.

O mito de nascimento dos *Ibeji* revela que esta dualidade não é inerente unicamente à sua chegada. Oiá, mãe deles, é um ser duplo, metade humano, metade animal, que unicamente um caçador tão experiente quanto Oxóssi pode seduzir e tornar mulher. O encanto, porém, é facilmente rompido. Oiá logo retoma sua dupla natureza e retorna à vida errante, fora dos limites da cidade. A propósito das divindades caçadoras da Grécia antiga, Jean-Pierre Vernant (1985) mostrou seu papel de articulação entre o mundo humano e o animal, entre aldeia e mato, quando as fronteiras da alteridade são ao mesmo tempo estabelecidas e transgredidas. Ao que parece, o casal Oiá/Oxóssi pode ser situado na mesma perspectiva.

Além do mais, os filhos de Oxóssi têm na realidade duas mães, Oiá e Oxum, a verdadeira e a adotiva. Retornamos aqui a Otto Rank, à sua obra sobre o nascimento do herói (1909), na qual o casal parental é sempre duplo, com seus fantasmas, tão correntes na prática clínica, relativos ao nascimento ilustre e de adoção. A situação gemelar pode, portanto, ser encarada igualmente sob o prisma da incorporação dos fantasmas de duplicação do casal parental. Outra tradição atribui a Xangô a paternidade dos *Ibeji*. Xangô, cujo duplo machado exprime, de acordo com R. P. Armstrong (1983), a expansão dinâmica da força sagrada, que gera a si mesma através da duplicação... Como nos espelhos de J. L. Borges, os duplos multiplicam-se ao infinito.

As precauções rituais postas em prática para assegurar a sobrevivência dos gêmeos e a delimitação da desordem que eles provocam revelam a presença

constante desta multiplicação. Na Nigéria, se um dos gêmeos morre, manda-se esculpir uma estatueta que o representa, vestem-na e a tratam como uma criança viva. Por ocasião da morte da mãe, caberá ao gêmeo sobrevivente continuar escrupulosamente esses ritos. Lendas sombrias narram o que acontece com aqueles que negligenciaram tais deveres (Bascom, 1965). Quando morrem os dois gêmeos, esculpem-se igualmente essas estatuetas, que são objeto de um culto familiar e passam de uma geração a outra, assumindo o papel de espíritos tutelares da linhagem.

No Brasil quase só se encontram essas estatuetas nos terreiros veneráveis ou em um ou outro museu mas, através do processo de interpretação desencadeado pela imposição do catolicismo e geralmente descrito sob o nome um pouco abusivo de “sincretismo”, o culto dos *Ibeji* se exprime através da devoção aos santos católicos Cosme e Damião. Em todos os templos dos cultos afro-brasileiros podem-se ver as estátuas desses dois santos, acompanhados algumas vezes de um terceiro, menor, Crispim, que, evidentemente, corresponde a Doú. Certas representações incluem mesmo um quarto personagem, também bem pequeno, chamado Crispiniano, a tal ponto que a devoção popular acaba dirigindo-se a dois casais de gêmeos, Cosme e Damião e Crispim e Crispiniano. A influência das concepções africanas relativas à existência dos gêmeos parece preponderante, nesse caso.

A devoção ibérica aos *anárgiros* Cosme e Damião, “cuja santidade curava mais seguramente que os remédios” (Ribeiro, 1982), veio, muito a propósito, ao encontro do culto dos *Ibeji*, com os quais eles se confundem na prática popular, a tal ponto que muita gente, que jamais freqüentaria um templo afro-brasileiro, faz, para obter uma graça, a promessa de oferecer balas e todo tipo de guloseimas, durante vários anos consecutivos, a todas as crianças que se apresentarem à sua porta, no dia 27 de setembro, quando se comemora o aniversário dos santos médicos.

Nesse mesmo dia os terreiros oferecem às crianças da vizinhança um caruru (quiabos refogados com azeite-de-dendê), servido em grande gamela de madeira, colocada no chão, em cima de uma esteira. O ritual exige que as crianças comam o caruru com os dedos, a tal ponto que todas acabam se lambuzando alegremente. Enquanto nos terreiros do Rio de Janeiro, onde realizo o essencial de minhas observações, se tenha por hábito convidar a criança das ruas vizinhas, P. Verger (1968) relata que, em certos terreiros da Bahia, o caruru é oferecido a sete crianças que, diz ele, representam “Come e Damião, Doú, Crispim, Crispiniano, Salakó e Talabi”. Estes dois últimos nomes designam as crianças que “nascem empelcadas”, pois as crianças

cujo nascimento se faz acompanhar de circunstâncias excepcionais agrupam-se em uma mesma categoria.

Ora, diz-nos Verger, a oferenda do caruru reproduz exatamente uma cerimônia que, no Benin, é destinada aos *abiku*. Por ocasião de um culto dedicado aos ancestrais de uma família de Porto Novo, ele assistiu a uma oferenda de comida que associava explicitamente *Ibeji* e os *abiku*. Esses antepassados eram representados por oito estatuetas — os dois *Ibeji* e seis *abiku* — vestidos com roupas do mesmo tecido, *mostrando, através da uniformidade de suas vestimentas, que eles pertenciam a uma mesma comunidade* (Verger, 1968: n. 7, grifo meu).

Essa comunidade, *Egbe orun* (“a sociedade do além”), é precisamente a dos *abiku* e, aliás, é denominada freqüentemente *Elegbe*, “os-senhores-da-sociedade”, perífrase mais agradável que seu verdadeiro nome, o qual fala da morte. Vê-se, portanto, que os gêmeos, bem como todas as crianças nascidas em circunstâncias anormais, fazem parte da mesma comunidade que as crianças-nascidas-para-morrer. Um pesquisador nigeriano escreve igualmente, ao termo da descrição do culto dos *elegbe* ou crianças *abiku*, que “os gêmeos (*Ibeji*), são as mais populares entre as crianças *elegbe*” (Lawal, 1978:68).

Aqui, portanto, a aproximação entre os gêmeos e o filho substituto se vê diante de uma evidente ilustração. A fragilidade, geralmente considerada como típica dos gêmeos na região iorubá, a dificuldade de se criá-los contribuem para que pareça que todo gêmeo é constantemente ameaçado ao revelar-se como sendo um *abiku*. Quando morre um dos gêmeos, coloca-se no pescoço da estatueta que o representa o mesmo fio de contas negras que se colocará no pescoço do sobrevivente para o proteger dos espíritos malignos, a fim de que eles não venham buscá-lo (Pemberton, 1982). Pensa-se igualmente na Nigéria que “assim como os *abiku*, os gêmeos retêm as crianças no além, onde passam o tempo a brincar” (Bascom, 1980:36). As mães dos gêmeos mortos rezam à divindade Oxum — a mesma que foi mãe adotiva dos *Ibeji* — para que ele ajude seus filhos a regressarem à terra. Nesse caso, *abiku* e gêmeos se confundem.

Um exemplo curioso nos é dado por um pintor nigeriano de certa notoriedade, que assina seus quadros com o nome, no mínimo estranho, de “*Twins Seven Seven*”, tradução literal de “*Ibeji meje meje*”, “Gêmeos sete sete”. É que, antes dele, sua mãe teve três casais de gêmeos, que morreram sucessivamente. Para conjurar o infortúnio, ela deu-lhe esse nome, que sintetiza a sucessão dos gêmeos, seu lugar de sétimo filho e, através da repetição do número sete, o transforma em representante de *dois* gêmeos.

A duplicidade implícita do filho substituto possui, portanto, um paralelismo evidente com a situação gemelar. O candomblé brasileiro permite-nos colocar em evidência uma semelhança a mais, pois, da mesma forma que nele não se “raspa” um *abiku*, também não se prepara a cabeça para receber *Ibeji*. Não que seja perigoso raspar a cabeça, neste caso. A impossibilidade se deve a outro motivo. “Não existe possessão pelos *Ibeji*.” As pessoas de quem eles são as divindades tutelares podem ser iniciadas e até mesmo ocupar cargos muito elevados, mas *Ibeji* dispensou-se de se manifestar.

O povo diz que “é porque as crianças querem brincar o tempo todo; são irresponsáveis, não querem submeter-se às obrigações; não pode ser um grande orixá, dono da cabeça”. Esta informação, colhida em Pernambuco por Ribeiro (1982:142), bem exprime o tom condescendente e paternalista que os fiéis do candomblé manifestam em relação aos *Ibeji*. No falar cotidiano, raramente se dá a eles seu nome, diz-se “as crianças”, “os meninos” e são tratados como tal. É, de algum modo, um orixá menor, cujo culto obedece às mesmas prescrições rigorosas que os de outros deuses, mas que permanece em segundo plano, apresentando, por assim dizer, um grau de visibilidade menor que os orixás que se manifestam através da possessão.

Esta ausência de possessão não se deve, evidentemente, à “irresponsabilidade” da infância. A exemplo do que ocorre no caso do *abiku*, ela parece ligar-se a uma impossibilidade estrutural. Aqui ainda se trata de uma “cabeça” cuja dualidade já se encontra presente, pois seu orixá tutelar se apresenta como sendo ao mesmo tempo *um* e *duplo*, ou, conforme dizem os iorubá:

Dois que são um
que não pode caminhar sozinho
que tem necessidade de um outro para ir com ele
(Pemberton, 1982:80).

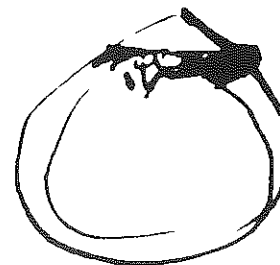
Não há, portanto, como criar a alteridade através dos ritos. O desdobramento e a síntese já são instaurados pela singular condição da situação gemelar. Encontramos aqui, como para os *abiku*, um estado permanente de alteridade, uma ambigüidade que pode deslizar para o reino da liminaridade. Duplo por definição, o gêmeo iorubá apresenta a mesma estranheza que constitui a marca da comunidade das crianças do além, isto é, daquelas que parecem condenadas a serem apenas a expressão de um puro desejo fantasmático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, R. C. *Dictionary of Modern Yoruba*. London, Hadden and Stoughton, 1962, il.
- ARMSTRONG, R. P. "Oshe Shango and the Dynamic of Doubling". *African Arts*, XVI (2):28-32, 1983, il.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983, bibl.
- . "A Construção Simbólica do Corpo no Candomblé do Rio de Janeiro". Conferência (29.10.86) no IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário — *Simbolismo nas Religiões*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 1986.
- BASCOM, William. *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington/London, Indiana University Press, 1965, il., bibl.
- . *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington/London, Indiana University Press, 1980, il., bibl.
- BRUSSET, Bernardo. "Le Lien fraternel et la psychanalyse". In: *Psychanalyse à l'Université*. Paris, 12(45):5-41, 1987.
- LAWAL, Babatunde. "New Light on Gelede". *African Arts*, XI(2):65-72, 1978.
- MORIN, Edgar. *Le Vif du sujet*. Paris, Le Seuil, 1969.
- PEMBERTON, John. "Descriptiv Catalog". In: EAGG, William. *Yoruba Sculpture of West Africa*. New York, Alfred A. Knopf Inc., 1982, pp. 52-194.
- RANK, Otto. "Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung" (Trad. francesa: *Le Mythe de la naissance du héros*, seguido da lenda de Lohengrin. Edição crítica, introdução e notas de Elliot Klein. Paris, Payot, 1983).
- . "Der Doppelgänger. Eine psychoanalytische Studie", *Imago*, 3:97-164 (Este texto sobre o duplo, refundido com um texto de 1922, "Die Don Juan Gestalt. Ein Beitrag zum Verständnis der sozialen Funktion der Dichtkunst", *Imago*, 8:142-196, foi traduzido para o francês por S. Lautman, com o título *Don Juan: Une Etude sur le double*. Paris, Payot, 1932; reeditado Paris, s.d., PBP 211).
- . *O Duplo*. Rio de Janeiro. Co-editora Brasilica, 1939.
- RIBEIRO, René. "Significado Sócio-cultural das Cerimônias de Ibeji". In: *Antropologia da Religião e Outros Ensaios*. Recife, Massangana, 1982, pp. 139-153.
- VAN GENNEP, Arnold. *Les Rites de passage*. Paris, Emile Noury, 1909.
- VERNANT, Jean-Pierre. *La Mort dans les yeux. Figures de L'Autre en Grèce Ancienne: Artémis, Gorgó*. Paris, Hachette, 1985.
- VERGER, Pierre. "La Société egbe orun des abiku, les enfants qui naissent pour mourir maintes fois". In: *Bulletin de l'IFAN*, Dacar, 30(4):1448-87, 1968.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás — Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Corrupio, 1981, il., bibl.
- . *Orisha. Les dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, A.M. Metaillé (edição francesa da referência precedente), 1982.
- LAZZO, René. *Les Jumeaux, le couple et la personne*. Paris, PUF, 1960, 2 vols., il., bibl.

VIOLÊNCIA E CAOS NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA A DIMENSÃO DIONISIACA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS¹

José Jorge de Carvalho



*A santidade solicita a cumplicidade do ser
com a lubricidade, a crueldade e a burla.*

GEORGES BATAILLE

A presença da violência e da desordem no campo sagrado é algo que perturba o senso comum e desafia as discussões tradicionais sobre a dimensão religiosa, principalmente dentro do mundo cristão. Por trás das concepções clássicas substantivas do campo religioso, concebido como terreno do absoluto, do sublime, está implícita uma visão moralizante da experiência religiosa, tida como boa, pacífica, harmônica, geradora de ordem. Simetricamente, entende-se o homem religioso como sendo aquele que percorreu o caminho da desordem à ordem, da maldade à bondade, da violência à paz. Embora não sejam poucos os religiosos, teólogos e intelectuais do Ocidente que, sobretudo a partir de Nietzsche, têm se rebelado contra essa concepção limitada do sagrado, sustento que ela ainda é a visão dominante do cristianismo brasileiro, e todos os diversos movimentos religiosos não-cristãos existentes no país incorporam simbolicamente, quer pela via da emulação ou do confronto, essa visão convencional do universo religioso.

Muitos são os estudos que mostram, por exemplo, como o espiritismo kardecista e a umbanda branca, através de uma doutrina não-cristã, que é a da reencarnação e da evolução espiritual, buscam legitimar-se como religiões compatíveis com a fé cristã. Apoiadas nessa ideologia conciliatória da evolução espiritual, jogam para os cultos afro-brasileiros (tradicionais ou não, indistintamente) a tarefa de lidar com os espíritos mais “baixos”, inconvenientes, segundo as convenções de moral sexual, de pureza simbólica ou de comportamento excessivamente violento. Como veremos a seguir, porém, também os cultos afro-brasileiros tradicionais (como no caso que conheço mais de perto, os xangôs do Recife) discriminam simbolicamente os cultos mais sincréticos (a macumba, a jurema, a pajelança etc.), por

1. Este ensaio é uma versão bastante corrigida e ampliada de um trabalho anterior publicado em *Religião e Sociedade*, vol. 151, de 1990, com o título de “Violência e Caos na Experiência Religiosa”. Agradeço às críticas e sugestões de Gerd Baumann, Luís Eduardo Soares, Rita Segato, Sergio Ferretti e Vivian Schelling.

considerar que são estes, e não eles, os depositários da violência e da desordem inaceitáveis.

Resumindo muito esquematicamente o que já foi discutido fartamente por vários autores², pareceria que um mesmo mecanismo de exclusão e desdobramento por todas essas formas de religião: o cristianismo, por exemplo, suporta um certo grau de violência (pensemos nas provações físicas sofridas nas peregrinações e promessas), mas qualquer excesso passa a ser não-cristão. Com idêntico mecanismo opera o kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras sem se preocupar em estabelecer divisões internas. A umbanda branca faz o mesmo: alia-se ao cristianismo e ao espiritismo, vendo-se pacífica, pura e ordenada, atribuindo aos outros cultos afro-brasileiros, tais como o candomblé, a macumba e seus equivalentes (sobretudo a quimbanda), a violência e a desordem. Quanto ao candomblé e seus similares (xangô, batuque, tambor de Mina), fazem exatamente o mesmo em relação à jurema e à macumba, que são finalmente os únicos capazes de reconhecer como seus toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro. Pretendo discutir, então, esse universo religioso, que aceita como positivo e constitutivo de sua espiritualidade o resíduo rejeitado pelos outros, partindo dos dois últimos pontos dessa cadeia regressiva de deslocamento simbólico: o xangô e a jurema.

Minhas referências etnográficas se concentrarão sobretudo no Recife e daí referir-me principalmente ao xangô e à jurema. Para o leitor menos familiarizado com o mundo afro-brasileiro faço aqui uma distinção básica entre dois estilos de cultos: a) os tradicionais, que perpetuam exclusivamente a tradição das divindades africanas, que mantêm um repertório de cantos em idiomas africanos e que funcionam segundo um sistema ritual extremamente rígido e complexo. Assim, posso referir-me indistintamente ao xangô do Recife, ao candomblé da Bahia, ao batuque de Porto Alegre e ao tambor de Mina de São Luís; b) os cultos que introduzem entidades várias, além dos *orixás*, tais como caboclos, mestres, exus, pretos-velhos, pombagiras. Os cantos são predominantemente em português e as distinções entre os vários estilos rituais não são muito claras. Aqui entram, pois, a umbanda (praticada de norte a sul do país), a macumba (antes característica dos cultos cariocas e

2. Carlos Rodrigues Brandão (1986), por exemplo, analisa a disputa por poder e influência das várias religiões que operam no Brasil, e Renato Ortiz (1978) discute como a umbanda procura se distinguir simbolicamente da macumba numa clara luta por espaços de influência social e política. De qualquer forma, proponho aqui uma compreensão desse lado desviante e "impuro" dos espíritos, que tome em conta não somente os conflitos sociológicos e políticos inerentes ao campo religioso, mas também as complexidades da dimensão religiosa — no sentido de um tipo muito particular de experiência humana — que esses espíritos evocam.

paulistas e agora pouco distinta da umbanda), a jurema no Recife, o candomblé de caboclo em Salvador, a pajelança ou cura em São Luís e em Belém, a quimbanda em Porto Alegre.

Vale insistir que essa tipologia deverá ser acomodada aos contextos específicos de cada região do país. É possível que rituais similares aos que descrevo como pertencentes ao mundo da jurema apareçam em outros escritos definidos como rituais de umbanda, ou de quimbanda, ou de macumba; o que se ressalta é esse aspecto de desafio à ordem, esse contato com o lado sombrio, violento, maléfico etc. Mais que uma descrição minuciosa dos tipos de culto existentes, portanto, aqui me interessa sobretudo desenvolver um argumento conceitual, sem dispensar, obviamente, o rigor etnográfico.

POLARIDADE SIMBÓLICA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE

Quanto ao xangô, principal tradição religiosa que perpetua a memória africana no Recife, apesar de ser localizado sobretudo nas áreas periféricas da cidade e nos altos, ou morros, onde o índice de criminalidade é particularmente elevado, funciona justamente como uma barreira contra o crime e a violência em geral. O culto não prescreve nenhuma conduta moral, no que tange aos costumes, porém inibe, prática e simbolicamente, certos tipos de desvios sociais, tais como a prostituição profissional, o alcoolismo desmesurado e sobretudo o comportamento delinquente. Dificilmente um alcoólatra ou uma prostituta poderiam de fato obedecer à chamada "lei do santo", com suas inúmeras regras diárias de conduta e de controle do corpo, inclusive da sexualidade. Vários orixás são igualmente proibitivos com respeito a armas de fogo: pelo menos um deles (Xangô) expressamente castiga com a morte (e há várias histórias que o afirmam) aqueles que o desobedecem e se tornam ou assaltantes ou mesmo membros das forças policiais. Há decerto um orixá (Ogum) que protege os soldados, mas exige que seu comportamento violento se submeta às normas e códigos próprios da profissão.

Pude observar também, em várias ocasiões, como os chamados marginais da área pesquisada mostravam respeito e recato para com as mães-de-santo vizinhas, e em festas de xangô chegaram a contribuir com dinheiro para a casa. Tendem a manter uma coexistência pacífica com as casas de santo. Enfim, conheci pelo menos três casos de rapazes considerados "perdidos para o santo", devido ao seu temperamento por demais violento ou descontrolado. O que quero enfatizar é a célebre interpretação funcionalista de Herskovits

adotada por René Ribeiro (1978), de que o culto é uma via para um certo tipo de ajustamento social (entendido no seu sentido de comportamento pacífico e segundo as leis de conduta civil impostas pela sociedade dominante).

Por outro lado, xangô e jurema se autodefinem por contrastes e muitos dos seus símbolos rituais são os mesmos, apresentando apenas significados básicos opostos. É o caso, por exemplo, da maneira como concebem os Exus. No xangô eles são definidos como Exus batizados — aqueles que aceitaram o convívio submisso com os orixás: são seus criados e mesmo escravos e se orgulham desse papel, visto a um só tempo como subalterno e digno, inferior e poderoso; e Exus pagãos — aqueles que recusam o convívio dos orixás e andam pelas ruas, perturbando e ameaçando a todos. Obviamente, são esses Exus pagãos que vão inevitavelmente parar nas mãos dos maus macumbeiros, dos especialistas em magia negra.

Idêntica situação ocorre no culto aos eguns. Há os eguns (geralmente membros falecidos das casas de culto) que aceitaram permanecer, pacificamente, nos quartos-de-balé das casas de xangô, onde foram ritualmente instalados e onde são cultuados regularmente. E há também os espíritos perturbadores, obsessores — são os eguns violentos, vingativos, indomados, que agem contra o equilíbrio mental dos filhos-de-santo e que invariavelmente são manipulados, como os Exus pagãos, pelos macumbeiros ou juremeiros de poucos escrúpulos. É por tais motivos que sempre se separa, por ocasião de qualquer obrigação de santo, bolos de comida para os Exus pagãos e os espíritos obsessores, nos quatro cantos externos a uma casa de xangô, para que se sintam lembrados e desistam, pelo menos temporariamente, de seu plano mestre de invadir de uma vez por todas a casa dos orixás e desfazer totalmente o culto. Há que mantê-los longe a qualquer custo e o melhor modo de fazê-lo é estabelecer um diálogo simbólico com eles.

Acrescente-se a isso o fato de que há um Exu no portão de entrada da casa, guardando-a de seus irmãos pagãos; e há o próprio quarto-de-balé, geralmente situado atrás da casa, que também oferece proteção pela retaguarda. Não é, então, exagero concluir que uma casa de culto xangô se vê (expresso logicamente em símbolos não-verbais, ainda que verbalizáveis) como um templo-cidadela, com sua muralha espiritual de proteção e cercada de espíritos ameaçadores que a rondam constantemente.

Dentro do xangô tudo é ordem, regida pela simbólica dos orixás. Internamente, esses símbolos também podem se desdobrar em dois pólos opostos (obviamente, todos os orixás, além dos seus Exus e dos eguns do culto, possuem também o seu lado violento, vingativo, perturbador, exigindo coerência de comportamento e submissão por parte de seus “filhos”), mas a

principal oposição ainda é aquela entre templo e encruzilhada, na medida em que permite traçar o primeiro nível de limite entre um culto xangô e uma casa que cultue espíritos considerados “baixos” ou “de esquerda”. Ou seja, na perspectiva do xangô, o nível de violência e de desordem provocado por um orixá é sempre inferior (e mais controlável) àquele provocado por um “espírito”, isto é, por uma entidade não africana, seja ela de que tipo for.

É que, de fato, não são muitos os símbolos rituais próprios ao xangô que permitem a expressão de violência. Os orixás quase não falam — pelo menos nunca usam a palavra falada com todo o seu poder coloquial, tal como o fazem os espíritos. O comum de um orixá é que se expresse como uma criança, por monossílabos, com voz entrecortada, revelando extrema dificuldade de articulação e fluência, complementando suas poucas palavras com gestos de mão, muitas vezes difíceis de interpretar mesmo para os membros assíduos da casa. Gestos e palavras obscenos não são inteiramente sancionados, roupas e vestidos devem ser discretos e mesmo a matança de animais é feita de forma a esconder o derramamento de sangue. Só no nível extremamente secreto é que se faz um pequeno rito de omofagia. A conduta ritual externa do xangô, portanto, tem uma pretensão à grande cerimônia, à etiqueta respeitosa e ao autocontrole, em tudo equivalente à expectativa de ordem da religião católica, das casas de umbanda e do espiritismo kardecista, que também procuram opor-se à macumba ou à jurema.

Excluídos assim os símbolos rituais tradicionais do xangô, os conteúdos que aludem à marginalidade acabam entrando no culto por outro lado, pelas relações interpessoais e pelas relações entre indivíduos e seus santos. Generalizando um aspecto da vida cotidiana de uma casa de xangô, pode-se dizer que os membros do culto estão quase sempre xingando, insultando ou referindo-se agressivamente a outrem: “cabra safado”, “sem-vergonha”, “frango d’uma égua”, são frases repetidas todo o tempo por quase todos. Paralelo ao que mostra Yvonne Maggie Alves Velho a respeito da umbanda carioca (Velho, 1977), há uma dimensão dos cultos do Recife que é iniludivelmente a dimensão dos conflitos interpessoais, das intrigas no interior de casas e entre casas diversas. Essas intrigas são, a meu ver, parte e parcela da experiência religiosa. Conforme procurei mostrar em outro trabalho (Carvalho, 1987), na concepção dos membros só os ancestrais, os grandes líderes do passado é que de fato prestavam: os vivos estão quase todos imersos numa rede infindável de confrontos, disputas, desavenças.

E não só a qualidade dos humanos sói ser diminuída — encontra-se defeito também em inúmeros seres espirituais. Num patente paradoxo com o seu rígido sistema de crença, a blasfêmia contra os orixás, ainda que severa-

mente castigada pelas mesmas divindades, é extremamente freqüente. Há castigos mais “suaves”, puramente exemplares que ocorrem durante o transe: o orixá força seu filho a mascar folhas verdes de urtiga, ou esfrega seus lábios com força no chão, ou humilha-o perante um inimigo ou adversário. Esse tipo de castigo dramatizado não deve ameaçar a ordem ritual: o santo tem que continuar dançando, firme, sem perder a compostura e sem que o filho deixe transparecer no corpo sinais exagerados de sofrimento ou descontrole. É a força desses castigos justamente um dos focos de simbolização da experiência religiosa de um membro do culto: ter “apanhado” ou “levado um couro” do seu orixá é ao mesmo tempo um grande sofrimento e um motivo seguro de orgulho e auto-afirmação, por ser uma confirmação viva do poder do seu santo (em princípio considerado seu “protetor”). Além, obviamente, das vitórias e graças alcançadas, também o fracasso e o retrocesso na vida, desde que entendidos como expressão da vontade divina, atestam a principal promessa de felicidade que dá o xangô: a presença e o convívio direto da pessoa com seu santo.

Às vezes, há um temor e até mesmo terror de certos castigos, que beiram o sadismo, de tão cruéis: santo que corta as pernas do filho, que o cega ou que tira a vida de seus filhos ou do seu cônjuge. Tais castigos são inferências, frutos da relação direta do filho com o orixá e que ocorrem fora da esfera ritual. Mais que atos, são modelos de narrativas sagradas, textos orais e contingentes que dramatizam o poder dos orixás sobre seus filhos. A toda essa violência da vingança divina, porém, o filho-de-santo responde em geral com maior apuro no comportamento ritualizado e com o devido respeito redobrado, intensificando assim o exercício da repressão e do autocontrole. Tarde (ainda que não tarde demais) ele aprendeu a compostura que não tinha quando blasfemou e desobedeceu a lei de seu santo.

Eis, em breves termos, o que compreendo como a violência interna, própria do xangô. Seu contraponto maior é a ordem ritual, a busca de uma lógica e uma coerência simbólica poderosa. É uma violência que lembra bastante a autoflagelação no cristianismo medieval, a ascese mística radical, o *muhammad* muçulmano dedicado a Hussein — isto é, o sofrimento corporal aceito como uma estrutura desejável, séria, moralizadora. Já a violência ritual explícita, aliada ao verdadeiro caos simbólico, à burla, à carnavalização, à destruição da polissemia, não estão no xangô, nem na umbanda branca, nem no espiritismo, nem no catolicismo, senão nos cultos de jurema, de que falarei agora³.

3. Esclareço ao leitor, mais uma vez, que o que aqui chamo genericamente de jurema é sobretudo uma variante local dos rituais chamados em outros lugares de macumba, quimbanda, umbanda de Exus etc. Para uma visão sucinta dos cultos xangô no Recife, ver Carvalho (1990b), e para uma discussão mais ampla sobre a jurema ver Vandezande (1975), Motta (1976 e 1977) e Carvalho (1990a).

VIOLÊNCIA SIMBOLIZADA NOS CULTOS DA JUREMA

Se é a jurema o último reduto, uma espécie de lata de lixo simbólica da experiência afro-brasileira (e, por extensão, de toda a experiência religiosa brasileira), ela acaba se polarizando, internamente, entre rituais que apresentam um lado de ordem e coerência (que os colocaria lado a lado com as pretensões de legitimação e centralidade das outras religiões) e rituais onde de fato se assumem os conteúdos rejeitados pelos outros. Vejamos alguns desses rituais.

O ritual mais típico da jurema é a mesa, também chamada catimbó, belamente descrita por Câmara Cascudo em seu *Meleagro* (1951). Todo o trabalho do catimbó se concentra num quarto sagrado onde há uma mesa (local onde os espíritos estão “firmados”) com vários copos, cálices e taças, de cores e materiais vários (alguns antigos, outros de vidro ou cristal de qualidade), todos cheios de água, vinho ou cachaça. Os cálices são chamados de “príncipes” e as taças de “princesas” e o conjunto de todos os espíritos representados numa mesma mesa chama-se um “estado” ou uma “cidade de jurema”. Mais ainda, há os sete “portais” da cidade, cada um deles regido por um espírito de grande força e poder curativo.

O caminho percorrido pelos espíritos do catimbó é então o da afirmação da ordem simbólica dominante, tal como discutimos no princípio. Os espíritos de luz, finos, limpos, firmados em taças de cristal e água limpa, sempre renovada, são invocados com cantigas melodiosas, cantadas em geral a capela, com o coro integrado, ou acompanhadas de um maracá suave; a dança, quando existente, é discreta; e o público vestido de branco, compenetrado, evita os termos chulos, as impropriedades e os alardes de expressão. Por sua vez, os espíritos dizem coisas coerentes, educam, ensinam, curam, dão conselhos, falando em geral de uma perspectiva do bom senso. Eis um ideal dos cultos de jurema: uma pureza simbólica e uma solenidade em tudo emparentadas com o modelo da missa cristã ou do espiritismo branco de mesa.

Logo, intermediário a esse ritual, estão algumas sessões de consulta e cura menos formalizadas, com maior público, em datas menos importantes e com finalidades menos circunstanciais. Entre essas sessões interessa-nos particularmente aqueles denominadas “esquerda”, destinadas a contrapesar ou mesmo liberar o efeito de um malefício, através da ação de forças espirituais capazes de alcançar um inimigo ou um malfeitor. Finalmente, existem as festas públicas denominadas *torés* (ou às vezes chamadas de giras ou brincadeiras, dependendo um pouco do tipo de entidade principal a ser cultuada). Os espíritos podem mostrar-se mais irreverentes, reclamar da vida,

fazer alusões sexuais ou mostrar comportamento ameaçador, vingativo. É normalmente nestas festas que se concentram os contextos religiosos rejeitados pelas outras modalidades de cultos no Brasil. Há um contínuo de violência, obscenidade e desordem crescentes, que vai de algumas sessões de cura — principalmente das de esquerda — aos torés. Sem querer oferecer uma etnografia detalhada dos rituais de jurema, apresentarei alguns aspectos das curas e das giras que ilustram essa dimensão marginalizada da experiência religiosa afro-brasileira.

Descreverei sucintamente um serviço ritual dedicado à Pombagira, que assisti no Alto José do Pinho, em Recife, em 1980. O motivo é clássico: uma mulher, abandonada pelo marido, desconfia que outra fez um serviço contra ela para tomar-lhe o cônjuge. Ela recorre então à Pombagira de uma mãe-de-santo conhecida pelos seus poderes com os espíritos de esquerda. Há uma coincidência significativa neste serviço, na medida em que a mãe-de-santo que o executou havia sido também abandonada recentemente por seu amante ou companheiro, e o comportamento de suas entidades, como veremos, foi aqui dramaticamente auto-referente, dando um sabor especial a este ritual.

O dia marcado é uma segunda-feira, dia de Exu, próprio para trabalhos de esquerda. Na fase preliminar do serviço, o assistente da mãe-de-santo sacrifica um frango para os Exus e realiza um ato de limpeza ritual com os presentes. Enquanto executa essas tarefas, desenvolve uma longa prece em oratória livre, pedindo aos Exus da casa que desmanchem todo tipo de malefícios contra os presentes e que tragam paz e tranquilidade para todos, tanto material como espiritual. Nessa fala inicial, anterior à manifestação dos espíritos, entram em igual medida imagens de ódio e de violência e imagens de amor e de paz, ditas porém com um sentido tradicional, que coloca as expressões próprias ao mundo da esquerda ainda como opostas aos valores considerados positivos pela visão dominante do sagrado. O desenvolvimento do ritual, como veremos, é a abertura de um campo simbólico no qual a violência deixa de ser moralizada pelos princípios éticos tradicionais das formas dominantes de religiosidade e ganha dimensão própria.

O trabalho propriamente dito se inicia com a incorporação da Pombagira pela mãe-de-santo. Esta entidade em questão, após dançar e dar alguns recados, encarrega especialmente o Mestre Rei das Trevas, espírito de esquerda ainda mais pesado, para fazer o serviço de “contra”: vingar-se do marido, fazendo com que sua relação com a outra acabe com desarmonia e perturbação para ambos. Toda a conhecida simbólica “diabólica” de Exu está presente no ritual⁴: sete velas de cores vermelha e preta, galo sacrificado para a

Pombagira, cuja cabeça foi arrancada de um só golpe pelo espírito manifestado pela mãe-de-santo. Seu Tranca Rua, outro Exu importante, é também convocado. E até um caixão em miniatura da Pombagira Mulambo (outra entidade de esquerda) é colocado aos pés da Pombagira principal da casa.

Para começar o ritual, Rei das Trevas defuma e limpa a cliente do carregamento posto pela rival. Passados os cantos ligados diretamente com os atos do sacrifício, o primeiro canto de louvação aos espíritos diz o seguinte:

Deu meia-noite
Toda as encruza chora
Aonde anda Exu Veludo
Que não resolve tudo agora?

Além de Exu Veludo, são aqui mencionados Seu Tranca Rua, Exu das Almas e Exu Caveira. A meia-noite é interpretada como o ponto a partir do qual é ativado o lado esquerdo do culto — a guerra aberta, a batalha, a demanda, a violência radical, tanto ativa como reativa. Esse mesmo símbolo (da noite) está presente também no seguinte canto, geralmente também cantado na primeira parte desse ritual:

Dou boa-noite a quem é de boa-noite
Dou bom-dia a quem é de bom-dia

A idéia aqui é instar ou alertar as pessoas para que se definam, pois os espíritos sabem lidar perfeitamente com os dois níveis de confronto: o pacífico (para quem é de bom-dia) e o violento (para quem é de boa-noite). Também, como veremos um pouco mais tarde, é a partir da meia-noite, em seu sentido literal, que começa a parte mais pesada de um toré, ou festa de jurema: o culto aos Mestres e aos Exus mais violentos.

Regressando ao serviço de esquerda, os próximos cantos vão exibindo aspectos complementares dessa linguagem que comenta, polariza, subverte e assume abertamente o lado tido como negativo da religião cristã. Eis um deles, mostrando toda a dimensão axiológica de Exu:

Exu que tem duas cabeças
Ele faz sua gira onde quer
Uma é Satanás dos Inferno
A outra é Tranca Rua de Fé

Enquanto exercita o seu lado vingativo, intencionalmente (na medida em que as pessoas jamais aceitam que começam, gratuitamente, uma agres-

4. Ver o sugestivo ensaio de Eudoro de Souza sobre o simbólico e o diabólico (1980).

são: sempre se responde a uma violência do outro), Exu é Satanás; quando se coloca numa posição de nos resguardar, de defender-nos de um mal lançado pelo inimigo, ele é Tranca Rua que, como o próprio nome indica, impede a aproximação de entidades que nos seriam maléficas. Em outros termos, vemos como nosso protetor o que nossos inimigos vêem como diabo no seu encaço.

Outros cantos surgem, ao longo da sessão, dedicados à Pombagira, a poderosa mulher de sete Exus. Os textos alternam entre a descrição de uma mulher bonita, feminina, dengosa e sexualmente sedutora, e a construção de um personagem feminino tão perigoso e violento quanto um Exu. Eis um canto que alterna elogio à mulher com uma ameaça mortal:

Ciganinha, ciganinha
da sandália de prata
Ela faz o bem
Faz o mal e também mata

O sentido de ameaça cresce ainda mais com este canto:

Santo Antônio pequenino
Amansador de burro brabo
Quem arriscar com Pombagira
É brincar com o diabo

A palavra diabo é especialmente acentuada, tanto melódica como ritmicamente. Como este, inúmeros são os cantos que associam Exu e Pombagira diretamente com o diabo. Vejamos um outro:

Eu vi uma moça mulambo
Eu perguntei ela quem é
Ela é Pombagira Cruzeiro
É coroada no balé
Ei na umbanda ei no nagô
Ela é mulher de Lúcifer

Aqui, *cruzeiro* refere-se à *cruz* do cemitério. Quanto a *balé*, é o nome que se dá, no candomblé e no xangô, à casa dos *eguns*, dos espíritos dos mortos — é, enfim, o correlato do cemitério no sistema de crença dos cultos afro-brasileiros tradicionais. O que se procura aqui, com a inclusão de termos tais como quarto-de-balé e nação nagô, é afirmar que a Pombagira reina em todo o universo sobrenatural afro-brasileiro, da macumba e a umbanda até os cultos mais tradicionalmente restritos aos orixás (nagô é a nação mais conhecida,

incluindo o candomblé, o xangô e o batuque). De novo, a última palavra do canto volta a ser o diabo, agora sob forma de Lúcifer.

A ligação da Pombagira com o cemitério é reforçada no canto seguinte:

Cemitério é praça linda
que ninguém quer morar lá
tem uma câtaumba branca
Pombagira mora lá.

Eis o quadro que se forma a partir do conteúdo destas canções: Pombagira é mulher de Exu, que é o mesmo Lúcifer; ela mora no cemitério, comanda o espírito dos mortos e tanto pode ajudar o ser humano que dela se aproxima como pode matá-lo. Na verdade, ao nível da idéia, subentende-se que uma das maneiras principais de que ela dispõe para ajudar uma pessoa é matando seus inimigos. Aqui, ajuda e vingança, defesa e agressão, preservação da vida e destruição até a morte vão lado a lado, numa simbólica de violência que é de todo explícita.

Continuando com a descrição do ritual, enquanto o sacrifício e as atividades rituais se sucedem, Pombagira dança com uma faca de cozinha na mão e várias vezes aponta-a agressivamente para sua própria barriga. Desenfreada, aos berros, dá uma volta por toda a casa numa atitude ameaçadora, faca em riste. Depois entra nos aposentos da própria mãe-de-santo e da lá retira um enorme retrato, emoldurado e com dedicatória, do seu ex-amante, que, como dito anteriormente, dela se separou há pouco tempo. Joga o retrato no chão, aos pés do caixão da Pombagira Mulambo e dança freneticamente em cima dele. Depois, desfecha sete facadas no centro do retrato, destruindo-o e arrastando-o para o assentamento da Pombagira. O rosto do retrato ficou voltado para a parede apoiado no tridente da mulher de Exu. O assistente da mãe-de-santo, que a acompanhou ao longo de todo esse processo, sacrifica outro frango para a Pombagira, deixando cair o sangue sobre o retrato despedaçado. A Pombagira, com voz entrecortada, conversa agora com a mulher que encarregou o serviço. Dá-lhe conselhos, mostra-se descontente de sua conduta (exige-lhe mais determinação e orgulho) e faz ameaças ao “homem”, com quem promete acertar contas. Há aqui, obviamente, mais ambigüidade e superposição de planos. Tanto está o espírito zangado com o marido da cliente (como corresponde) quanto com o ex-marido da sua filha, a própria mãe-de-santo: ambos os homens merecem o ódio da entidade.

A cliente trouxe um espelho novo, comprado para a ocasião. Pombagira olha-se nele e ordena que a mulher o embrulhe e guarde de novo. Logo após, coloca as duas pontas de sua saia na cabeça da mulher, num ato de proteção.

Pede depois uma segunda saia (as saias da Pombagira são sempre grandes e rodadas), rasga-a em pedacinhos e com ela cobre por inteiro o retrato destruído. A intenção aqui é de dificultar a esse homem (e, por extensão também ao outro, o marido da cliente) sua relação com as mulheres, pois receberá todo o lado negativo da força da entidade. Enquanto passa sua saia inteira por sobre a cabeça da mulher, transmitindo-lhe suas qualidades positivas — charme, autoconfiança, poder — joga sobre o rosto do homem do retrato sua saia rasgada, com a intenção de que ele se dane, que sucumba ante os sentimentos da afirmação, ódio e vingança da mulher; e, mais ainda, que a partir de agora se emasculé diante de qualquer mulher que dele se aproxime.

Findo o seu trabalho, a Pombagira vai embora e em seu lugar vem o Mestre Antônio Belo, também de esquerda, que reforça o trabalho de proteção e defesa para os presentes. Após Antônio Belo, Exu Rei das Trevas regressa mais uma vez para despedir-se de todos, reiterando seu papel de dono do serviço. Com sua saída encerra-se o trabalho de esquerda.

Quis exemplificar aqui a simbólica da violência expressa num ritual (religioso, não o esqueçamos) que é absolutamente típico e muito freqüente em serviços chamados “de esquerda” na maioria das casas de cultos afro-brasileiros tidas como não tradicionais em todo o país. A maioria dos símbolos ativados nesses rituais são símbolos dialógicos, de inversão, isto é, símbolos “de esquerda”, como o dizem os próprios cultores, ao usar uma terminologia de oposições; trata-se de contrapor e subverter, no plano axiológico, símbolos que são claramente cristãos: Lúcifer e Rei das Trevas são nomes retirados dos textos bíblicos.

Uma excelente descrição dessa violência “anticristã” (logo profundamente cristã, pois ao negar os seus símbolos usa o mesmo universo mítico) nas macumbas aparece, curiosamente, numa matéria jornalística: o capítulo sobre cultos religiosos do volume *Rio de Janeiro* da Time Life Books, editado por Douglas Botting (1979). Apesar do tom apelativo e exotizante, como corresponde a esse tipo de publicação, o autor da matéria diz o que é comum e o que, infelizmente, poucos estudiosos da área já disseram com detalhe e profundidade. Fala, por exemplo, de um centro de culto da zona norte do Rio, segundo ele, “perturbador, carregado com a atmosfera de magia negra, a parafernália do macabro e do diabólico” (Botting, 1979: 143). Prossegue a descrição, falando de suas reações de repulsa “ao estar presente no lugar mais desagradável onde já havia estado” (*Id.*: 144). O pai-de-santo, um homem que ele acha “suspeito” ao mesmo tempo que “charmoso”, lhe diz que tem o direito de matar, dado pelo próprio diabo; que guarda cinco mil espíritos mortos na sua casa de eguns; que trabalha para o mal com o Exu Tiriri. Se a

reportagem soa sensacionalista e estereotipada é também porque reproduz fielmente (é claro, sem oferecer o mínimo de interpretação ou de contextualização adequada) o tipo de discurso dos líderes de jurema e macumba quando trabalham para a “esquerda”: querem de fato assustar, chocar, infundir medo, através de uma simbólica que já pertence ao imaginário dominante.

A principal objeção que faço a trabalhos como os de Botting, é a de esquecerem, ou simplesmente desconhecêrem, que o trabalho de esquerda, por mais freqüente e demorado que seja, é sempre um aspecto, um momento de uma prática religiosa que admite também a dimensão pacífica e benéfica do sagrado, com a qual dialoga sempre, como pudemos observar inclusive no início da sessão descrita acima. Mesmo o símbolo do cemitério, tão presente no mundo de esquerda, só tem esse caráter assustador porque se lhe atribui um significado prévio, que é cristão, associado ao perigo, pesadelo, negatividade, morte. Joga-se muito, nesses trabalhos, com a violência do terror e do medo já constituídos.

Um outro pai-de-santo de Recife, por exemplo, mostra-me um dia seu assentamento de Tata Caveira e me diz que do que ele gosta de fato é fazer trabalho para o mal, usar Exus bem pesados, apanhar terra de cemitério, unha de cadáver, colocar nome de pessoas na boca de cavalo morto e outras coisas do tipo. O uso, então, do idioma cristão da violência pelo terror, pelo diabólico, é extremamente freqüente. Contudo, apesar de sua difusão, esses aspectos da religiosidade brasileira são ainda pouco comentados por nossos estudiosos.

Outros exemplos dessa violência constitutiva da umbanda, operando principalmente na fronteira dos conflitos interpessoais com a dimensão subjetiva são dados por Yvonne Maggie em seu excelente *Guerra de Orixá* (1975), que analisa as mútuas agressões, simbólicas e físicas, entre diversos integrantes de um grupo de culto. Apesar de o seu tema se afastar um pouco do que aqui nos interessa, ela menciona várias mensagens dessa violência interna à religiosidade afro-brasileira. No decorrer de uma demanda, por exemplo, diz-se que uma pessoa enfiou uma faca de 15 cm, que pertencia a seu Preto-Velho, no seu próprio peito (Velho, 1975:76). Fala também em “prova de fogo”: colocar a mão dentro do azeite-de-dendê fervendo para ver se se está mesmo “com santo” (*Id.*: 75); ou ainda beber de uma cachaça em que se pôs fogo⁵.

5. Ainda num outro trabalho, a autora menciona mais aspectos dessa violência: “Sempre trabalhei com um universo de pesquisa onde os médiuns entram em um transe ‘violento’? [*sic*], onde são possuídos por espíritos que rolam em cacos de vidro, se dilaceram...” (Velho, 1974:164).

Aqui parecemos chegar a uma fronteira da violência simbólica com a violência literal, ainda que controlada. E é justamente essa fronteira que provoca tantos sentimentos ambíguos com relação aos cultos afro-brasileiros, da repulsa e do preconceito ao fascínio e o deslumbramento exultado. Lembremos, por exemplo, a ênfase que se dá, em muitas publicações de divulgação, à iniciação e ao sacrifício de animais no candomblé, através da exploração de imagens dos cortes de navalha e da cabeça dos neófitos coberta de sangue. Henri Clouzot inaugurou esse tipo de sensacionalismo — generalizado depois — ao exibir as primeiras fotos de uma filha-de-santo, em pé, e possivelmente em transe, com o pescoço de uma galinha decapitada metido inteiramente na boca (Clouzot, 1951).

Pierre Verger também exibiu uma sequência impressionante de fotos, tiradas no país dos iorubás, de um grupo de homens, em transe, esfaqueando cachorros com os dentes numa oferenda aos orixás (Verger, 1954)⁶. E essa tendência continua. Vejam-se as fotos do mencionado volume da Time Life sobre o Rio de Janeiro, de um iaô com a cabeça raspada e ensanguentada e de algumas impressionantes imagens de Exus e Pombagiras (Botting, 1979). Ainda mais ambígua é a intenção de uma foto do livro de Ernesto La Porta (1979), onde se vê uma mãe-de-santo, em transe, dançando com a cabeça de um boi recém-sacrificado colada diretamente sobre sua cabeça. O discurso psicanalítico ortodoxo do autor parece exorcizar e rejeitar essa forma de culto, ao mesmo tempo que se aferra a ela, revelando um fascínio inegável por esse mundo “primitivo”, quase “psicótico”... Enfim, há que se admitir que esse imaginário afro-brasileiro continua sendo intensamente desejável para uma ampla gama de pessoas.

O que indica toda essa produção literária e visual, contrapartida de viagens de observação e reportagem, que se sucedem interminavelmente? Curiosidade, apenas, por costumes exóticos e primitivos, sejam eles quais forem? René Girard (1977) e Georges Bataille (1985) sempre estiveram fascinados por essas cenas de violência religiosa, por verem nelas um resquício, uma ligação inconsciente com o arcaico tema do sacrifício, já tão debatido na literatura religiosa. Por meu lado, penso que elas poderiam também sugerir uma vinculação com uma violência temida, potencial e ameaçadora (afinal, explora-se sobretudo o sangue, símbolo primário da vida e de sua extinção), justamente porque vestida com a roupagem aparentemente protetora do rito

6. Observo que em seu livro *Orixás* (1981), que é uma versão revisada do *Dieux d'Afrique*, justamente essa sequência mais sensacional de fotos ficou de fora. Como não há no texto nenhuma justificativa para sua exclusão, pergunto-me se se tratou de uma decisão do próprio autor ou dos seus editores brasileiros.

religioso e expressão do contato com a própria divindade, cuja natureza nunca é de todo controlável. A violência vem, assim, cair precisamente naquele hiato, naquela pausa ativa do evento religioso que o pensamento moral não consegue cobrir e bendizer com suas justificativas conhecidas. Sua presença provoca um grande mal-entendido, que não só clama por uma interpretação — forçando uma abertura na tradição hermenêutica cristã —, como igualmente convida o observador a investigar um lado do seu Deus que se distancia da sua aparência de *Summum bonum*⁷.

Eis, a meu ver, o que fascina: que sejam imagens aceitas como religiosas, ainda que colocadas na categoria de exóticas. É o paradigma da transubstanciação, da abstração crescente, da descarnalização do sagrado, da supremacia da idéia sobre o sensorial, do pacifismo repressor — enfim, da crescente angelização da experiência, como bem o lamenta Allen Tate (1952) — que se defronta com um outro paradigma, que propõe justamente o movimento contrário a este. É a ênfase na sacralização da carne, do sangue vivo, da morte animal, na associação com o que polui e que deveria repugnar. É a antiestética do corpo e do gesto, acompanhada por uma ética que também não é abstrata, mas concreta, oportuna; pessoal, não universal; revanchista, não pacifista. Se não se aceita trabalhar com o correlato simbólico do sangue, é porque igualmente não se quer perder a literalidade da raiva e do ódio, da disputa interpessoal, do desejo de vingança. Tudo isso, acredito, está implícito no que já descrevi e no que se segue.

DO SÍMBOLO À LITERALIDADE

Outro exemplo típico de violência ritual radical é o crime, conhecido na imprensa como “o caso da Pombagira” e estudado por Márcia Contins e Márcio Goldman (1984), sobre uma mulher que matou um comerciante a mando de um espírito de Maria Padilha. O interesse central dos autores foi analisar os diversos discursos presentes nesse caso policial — o dos culpados, o do delegado, o do juiz, o do médium, o de um líder umbandista etc. O seu modelo de análise, calcado em Foucault, enfatiza o conflito (sobretudo

7. Não esqueçamos que imagens como as que aparecem nas publicações do tipo Time Life e de Pierre Verger são consumidas sobretudo por não-membros dos cultos, em sua maioria pessoas cujo espírito foi formado no ambiente simbólico do cristianismo. Para os membros do xangô ou do candomblé, essas imagens impactam por um motivo muito distinto: por exporem aos olhos de qualquer um fotos de eventos que são secretos, restritos, cuja participação é resultado de iniciação ou de merecimento (sobre o significado da revelação visual desses rituais afro-brasileiros mais secretos, ver Carvalho, 1988).

político) das várias instituições sociais envolvidas. Contudo, penso que seria necessário completar sua análise pelo menos em um ponto: que houve experiência religiosa por trás do crime — um espírito que dá uma ordem mortal, uma mulher que entra em transe em plena delegacia. Foi esta experiência religiosa, que não é de todo extraordinária em seu contexto, que norteou o rumo dos acontecimentos e transmitiu interesse à história. Enfim, o que faltou foi lembrar que o assassinato (sobretudo o crime passionai, como foi o caso) pertence de fato ao domínio significativo dos espíritos do tipo Maria Padilha e Pombagira.

É claro que na maioria dos casos de intervenção violenta desses espíritos o que se vê são assassinatos metafóricos e é essa a distância entre significante e significado (em outros termos, a velha magia simpática definida por Frazer) o cerne mesmo dos trabalhos de esquerda como o que descrevi na parte anterior deste trabalho. No presente “caso da Pombagira”, porém, o fascínio da história residu também na concretização dessa violência que a população sabe que existe nos espíritos de macumba. Depois de tantos cantos que afirmam que Pombagira “faz o bem, faz o mal e também mata”, de repente ela se mostra indutora de uma morte real! Uniram-se o imaginário e o princípio de realidade; suspendeu-se a distância entre significante e significado, que tradicionalmente sustenta a relativa autonomia do campo religioso⁸.

É que, por caminhos e tradições culturais e religiosas diversas, não deixa de haver um trânsito entre a violência simbólica e a violência literal, e existe uma continuidade entre a obrigação de esquerda a que assisti no Recife e o “caso da Pombagira”. Pensemos aqui também na deusa Kali e seus equivalentes orientais, com todo o seu simbolismo de violência e morte que tanta fascinação exerce sobre os ocidentais (Bataille, 1969). Se a esfera da lei condena o assassinato, a esfera da religião nem sempre o condena, como bem o discute Walter Benjamin para o caso do judaísmo (Benjamin, 1986). E inúmeras são as tradições religiosas que fizeram uso do sacrifício de seres humanos: a dos astecas, dos nepaleses e, até bem pouco tempo, dos achantis e dos iorubás.

Evidentemente, não menosprezemos diferenças profundas: um sacrifício humano a Huitzilopochtli respondia a uma necessidade simbólica previsível, qual fosse a de alcançar um bem-estar coletivo (pelo menos da classe dominante asteca), enquanto a morte do comerciante discutida acima corres-

8. Essa passagem contínua do simbólico ao literal, ou melhor, essa superposição de realidades associadas a essas entidades afro-brasileiras violentas foi bem explorada num sugestivo ensaio de Rita Segato (1991).

pondeu a uma ordem atípica, extraordinária, insólita, de Maria Padilha para a solução de um conflito interpessoal. Contudo, em um ponto essas entidades sobrenaturais se parecem: Maria Padilha, que normalmente sublima a violência literal presente em deuses do tipo asteca, pode algum dia fazer como ele: chegar às vias de fato⁹. Voltando ao ensaio de Contins e Goldman, penso que sua excelente análise dos discursos em disputa poderia ser complementada com uma discussão das complexidades de fenomenologia religiosa que também estão presentes no caso.

Procurei enfatizar até aqui o caráter constitutivo da violência na construção do sagrado afro-brasileiro. Porém, essa dimensão não aparece isolada, nessa espécie de “anti-religiosidade” (vista sob a óptica cristã convencional): há também a sujeira, a sexualidade explícita, e até mesmo a obscenidade, que vão lado a lado com a simbólica da violência. Voltemos então, mais uma vez, à sessão “de esquerda” do Recife, que procurei usar como referência empírica básica.

DA VIOLÊNCIA À OBSCENIDADE

Terminado aquele trabalho encomendado à Pombagira, as poucas pessoas que ficaram, eu incluído, passamos à sala da casa principal da mãe-de-santo para tomar um lanche, mostrando-se ela visivelmente extenuada pela longa e intensa sessão. Subitamente, porém, enquanto relaxávamos em volta da mesa, baixou na mãe-de-santo uma entidade chamada Mestra Ritinha, que abertamente me convidou para ter relações sexuais com ela. Desconversei, ajudado pelos presentes, que argumentavam com a entidade. Esta aceitou finalmente ir embora, deixando-me tranqüilo, não sem antes expressar-se em termos extremamente explícitos e obscenos, segundo critérios da moral comum, sobre seu desejo.

Sobre essa específica Mestra Ritinha, várias mulheres me disseram que a mãe-de-santo costuma recebê-la durante as giras, momento em que ela seduz algum homem da assistência, ou mesmo da roda dos dançantes. Afas-

9. Dois casos de assassinatos de crianças para fins de sacrifício a entidades comoveram o país no decorrer de 1992, um ocorrido em Guapó (Goiás) e o outro em Guaratuba (Paraná). Ainda que identificados pela imprensa como “rituais de magia negra”, em ambos os casos foram entidades do mundo afro-brasileiro (Exus) que exigiram o sangue das crianças, mortas em circunstâncias macabras (*Folha de S. Paulo*, 7.4.92 e *O Popular*, 29.5.92). Já nos últimos dias de dezembro sucedeu o assassinato de uma atriz de telenovela, de novo imediatamente associado à magia negra: alegou-se que o principal acusado andava sempre com um busto de uma entidade do tipo Preto-Velho chamada Pai Chico (*Jornal de Brasília*, 3.1.93).

tam-se os dois do salão e têm relações-sexuais, o homem em sua consciência comum e a mãe-de-santo possuída pelo espírito. Essa Mestra, porém, sempre deixa uma marca inconfundível de sua presença: no outro dia, após a relação sexual, o pênis do homem apresenta umas pintas, que demoram dias para desaparecer.

Se esta história da Mestra Ritinha parece pelo menos curiosa em termos de comportamento social convencional, inúmeros são os casos de transgressão sexual nas sessões e principalmente nas brincadeiras de jurema. Pude observar, por exemplo, num outro toré, um casal de mulheres que, após receberem seus respectivos espíritos (uma de Boiadeiro e a outra de uma Mestra parecida com Ritinha) dançaram juntas, abraçando-se amorosamente com grande intensidade por um longo tempo. Há ainda o caso de um caboclo que cada vez que baixa quer deixar a moça que o recebe inteiramente nua, e não há que minimizar o apelo erotizante, quando não diretamente sexual, das intenções do caboclo. Ouvi contar ainda casos em que uma entidade, manifestada num homem, pede para “fazer xixi” e algum presente se retira com ele para ajudá-lo integralmente em sua tarefa, isso sendo claramente a teatralização de uma relação homossexual. Isto tudo sem contar os inúmeros casos, absolutamente comuns, de homens e mulheres que recebem espíritos de Mestras e Pombagiras (sobretudo de algumas que se definem como espíritos de prostitutas) e procuram seduzir os participantes das festas.

Esse comportamento, até agora apenas indicado por alguns autores¹⁰ e que de fato corre o perigo de cair no puro sensacionalismo ou num exotismo etnocêntrico, deve ser compreendido com mais profundidade, pois é afinal parte e parcela do comportamento ritual dos membros dos cultos. Aqui, o fato religioso, em vez de ser tomado como o ato da contrição, do comportamento modelar, da repressão, enfim — pois se a vida imita a arte, deve a ela ajustar-se, o que implica um alto grau de aceitação e obediência à ordem —, é o lugar de exercício da expansão e da transgressão dos limites, da expressão e sacralização de identidades, inclinações e verdades do corpo e do espírito negadas pela visão de mundo e pelos costumes cristãos dominantes. Com a obscenidade consegue-se aqui um deslocamento, uma abertura de um novo espaço significativo que, justamente por enquadrar-se no campo ritualizado dos espíritos, consegue colocar-se além da censura e da culpa. Em outros termos, gera um novo estado de ser que cumpre a promessa de felicidade do ritual religioso, justamente ao transgredi-lo.

10. Renato Ortiz observa laconicamente, no seu estudo da umbanda paulista, que, durante os cultos a Exus, “o teor das conversações homem-deus é eminentemente sexual” (1978: 130).

Lugar privilegiado de concentração desse poder das margens, conforme já discutimos, a jurema e a macumba admitem às vezes um tal grau de “liberdade condenada” que parecem chegar além da mera inversão simbólica, apontando diretamente para um estado de caos, como pretendo indicar a seguir, apoiado em mais alguns esboços etnográficos.

A INVERSÃO SIMBÓLICA, O IMPURO E O GROTESCO

Nossa discussão se baseou, até agora, nas expressões de violência e obscenidade presentes numa sessão privada destinada a resolver conflitos interpessoais. Antes de extrair, porém, mais consequências gerais desse quadro expressivo, é necessário exhibir, ainda que de novo em poucas linhas, os conteúdos de uma festa pública de jurema (um toré), que, como espero mostrar, conduzem a uma ruptura ainda mais profunda com a simbólica da pureza e da ordem.

O início das festas de jurema é similar ao da obrigação de esquerda. Há um ritual de oferenda de comidas às entidades durante o qual algum espírito (um Caboclo, um Preto-velho, um Exu, ou um Mestre) baixa no líder da casa e participa diretamente do sacrifício de animais. Quase sempre esse espírito arranca com os dentes as cabeças de um casal de pombos. Já com esse ato inicial, a associação cristã do pombo com a paz, a delicadeza, a parte mais sutil da divindade, a fragilidade a ser defendida, é frontalmente atacada, abrindo um leque de significados para esse sacrifício que leva a considerá-lo (sob a óptica cristã) como um ato de extrema violência. Após o sacrifício, segue-se a festa propriamente dita, que pode ser dividida em duas partes. A primeira é sempre iniciada com uma linha de Exus, seguida de Caboclos, Pretos-velhos e os orixás Ogum, Oxóssi e Iansã. O transe por esses espíritos é sempre mais “leve” que na segunda parte da festa. Alguns são brincalhões, infantis, desajeitados, sisudos ou até “brabos”, mas sem perder uma noção mínima de bom convívio entre si, com seus “cavalos” e com o público.

Todavia, ainda nesta primeira parte, mais tranqüila, a pressão coletiva para a ordem formal é extremamente menor do que a que encontramos numa festa de xangô, por exemplo, com seus fixos códigos de etiqueta regendo o transe de cada orixá, sua forma de dançar, gesticular e transmitir recados; a sequência bastante rígida dos cantos; o primor da polirritmia do trio de tambores e do agogô; o traje impecável das dançantes; o decoro e a organização temporal e espacial, que chegam aos mínimos detalhes e do qual é praticamente impossível fugir. Enfim, limpeza, ordem, elegância e estética

são lemas fundamentais de uma festa de xangô, enquanto uma festa de toré é sempre mais improvisada e livre.

A primeira parte finda sempre em torno da meia-noite, quando se faz uma interrupção obrigatória da festa. Durante esse intervalo distribui-se aos presentes (primeiro aos homens e depois às mulheres) uma bebida denominada “jurema”, festa da infusão da entrecasca da árvore da jurema com mel e cachaça. Todos os homens presentes ajoelham-se em círculo no centro do salão enquanto as mulheres ficam de pé em volta, e o seguinte canto é entoado:

Senhores Mestres do outro mundo
Do outro mundo e deste também
Dai-me licença pra salvar
Seu Mestre Carlos/Seu Zé Pelintra/Exu das Trevas/etc.
Nas horas de Deus amém¹¹.

Retomada agora a festa com a linha de entidades que mais caracteriza a jurema — a linha de Mestres —, a frágil ordem ritual anterior simplesmente desaparece. Se desde a chegada dos caboclos, na primeira parte, a roda de dança já se desfazia com facilidade, agora ela praticamente deixa de existir, tal a movimentação anárquica dos espíritos, bebendo e entornando bebidas no chão, gritando, gesticulando e dizendo coisas incompreensíveis entre si e para os assistentes. Numa das festas de jurema a que assisti, por exemplo, uma entidade foi à cozinha, apanhou um bife assado, frio, guardado numa panela e trouxe-o para o salão. Jogou-o no chão de terra batida com gestos desajeitados, mordeu-o, cortando-o em pedaços e em seguida distribuiu-os entre os presentes, intimando-os a comê-los — afinal, tratava-se de um dom de uma entidade sobrenatural, que prometia dar sua ajuda e proteção aos presentes.

Outra entidade, nesta mesma festa, apanhou do quarto de oferendas um cacho de bananas. Descascou-as, amassou-as com as mãos descuidadamente e depois distribuiu a massa resultante (que foi ao chão várias vezes) aos presentes para que a comessem. Há ainda uma determinada entidade que cada vez que baixa numa moça ronda o chão da casa à cata de “bichinhos pequeninos para comer” — na verdade, procura baratas! Algum conhecido da pessoa em transe tenta dissuadir a entidade ou retirá-la da vista das baratas, o que ela aceita a contragosto. E como esses, inúmeros são os comportamentos de impureza, de sujeira, que muito parecem ter de uma paródia do ato de preparar e servir comida¹². Lembremos que fazer oferendas aos orixás e aos

11. Lembre-se de que este canto, que dá início à segunda parte da festa, é simbolicamente equivalente àquele que mencionei na obrigação de esquerda: “Deu meia-noite”.

12. Ordep Trindade-Serra (1979) faz uma excelente análise do comportamento dos erês no contexto dos

espíritos é o que de mais sagrado e ordenado há no candomblé tradicional e no serviço “fino” de jurema de mesa.

Não deixa de haver, então, muito de teatralidade nesses transes de Mestres e Mestras, o que nos permite estabelecer um claro paralelo entre esses cultos afro-brasileiros e o culto Zar da Etiópia, segundo a conhecida interpretação de Michel Leiris (1952). E há também nesses torés (chamados às vezes, significativamente, de “brincadeiras”) um lado carnalizante, de pura inversão da seriedade presente nos outros rituais afro-brasileiros, que lembra em parte o estilo expressivo da sátira menipéia, segundo o genial estudo de Mikhail Bakhtin¹³, com sua insólita combinação “do elemento místico-religioso com o naturalismo de submundo extremado e grosseiro” (1981:99). Dito de outra maneira, trata-se de um ritual religioso que satiriza em tudo um outro com o qual se liga por fortes afinidades históricas, sociológicas e econômicas¹⁴.

Não é suficiente, porém, ver esse lado um tanto óbvio de inversão simbólica, que faria da jurema uma mera paródia, uma espécie de “Batracomimaquia”, do xangô, que passaria então a ser um equivalente da *Iliada* ou da *Odisséia*¹⁵. Ressaltemos que, do ponto de vista de cada entidade em particular, trata-se na verdade de um jogo sério com aparência de brincadeira, onde um espírito que faz todo tipo de palhaçadas é capaz ao mesmo tempo de dar passes, recados, propor curas, proteger, punir e vingar-se de inimigos. Já do ponto de vista da festa, tantos são os espíritos, tão variados são os seus comportamentos, que de fato se chega a um clima de pandemônio: entidades lúbricas, obscenas, jocosas, desafiantes, amedrontadoras, dizendo coisas inteligíveis, urrando, sussurrando, tremendo, dançando desordenadamente ou permanecendo num estado semicataléptico, misturando-se com o público, saindo constantemente do salão. Desordem espacial, desobediência à seqüên-

candomblés tradicionais da Bahia, mostrando o papel estrutural da impureza e “sujeira” que manifestam. De acordo com comunicação pessoal de Mundicarmo Ferreti, certos erês de Iansã em terreiros de Mina do Maranhão costumam comer cocô de galinha. Também Norton Figueiredo me informou de um costume, praticado nos terreiros de batuque de Porto Alegre, de se comer os vermes de carne oferecida aos orixás, após três dias de decomposição aos pés dos santos.

13. Explica Bakhtin a sátira menipéia: “As aventuras da verdade na terra ocorrem nas grandes estradas, nos bordéis, nos covis de ladrões, nas tabernas, nas feiras, prisões, orgias eróticas dos cultos secretos etc. Aqui a idéia não teme o ambiente do submundo nem a lama da vida” (1981:99).

14. É preciso lembrar aqui que existe uma superposição de clientela entre xangô e jurema. Na maioria dos casos, a mesma pessoa que recebe um orixá numa festa de xangô e dança, por exemplo, com toda a dignidade e majestade do porte de uma Iemanjá ou um Orixalá, participa também, num outro dia, de uma gira de espíritos grotescos e violentos, obscenos ou desengonçados. Isto é, há um reflexo interno, psicológico, individual, da polarização política e simbólica entre os dois estilos de transe religioso.

15. Refiro-me ao disputado poema homérico que narra, de uma forma burlesca, a intervenção dos deuses numa nada heróica guerra entre ratos e sapos.

cia de apresentação das entidades, espíritos desconhecidos surgindo a cada momento, aumentando o grau de entropia da festa; anarquia na condução dos procedimentos. Como contrapartida estética dessa confusa hierofania, a música também se desarranja: o tambor e a melodia não se harmonizam; os cantos deixam de ser respondidos corretamente ou se superpõem caprichosamente, resultando disso uma espécie de cacofonia muito particular. Enfim, dentro dos próprios padrões com que se começou o toré (já por si bem frouxos, é bom repetir), a impressão mais exata é de que se beira o caos.

DA INVERSÃO E DA ANTIESTRUTURA AO CAOS SIMBÓLICO

A impureza e a ruptura de limites não são, evidentemente, completas, mas bastante significativas e ousadas e, se não chegamos ao pleno caos simbólico, pelo menos vivenciamos as possibilidades de uma fugidia “simbólica do caos”. Alguns Exus “pesados”, também, só aparecem nesta altura dos acontecimentos e soem assustar os presentes pelo modo como deformam todo o rosto e o corpo das pessoas que os incorporam, lembrando a presença do monstruoso diabólico, bem distante do caráter até simpático de *trickster* com que muito autores classificam Exu¹⁶.

Nesta parte da festa vale integralmente o princípio da anarquia: cada entidade é autônoma em seu comportamento e só obedece a quem quiser. Nenhuma censura grave ou admoestação severa por parte dos líderes da casa. E este caos pode se arrastar por três, quatro horas contínuas, até que finalmente se encerra a festa com uma saudação ritual para Exu e um cântico geral de confraternização, durante o qual todos os presentes se abraçam e se dão as mãos, antes de retornarem, cansados, famintos e sonolentos, ao razoavelmente estruturado mundo cotidiano.

Eis aí o clima religioso de uma típica festa de jurema no Recife. Outro exemplo análogo a esse, extraído de uma sessão de macumba no Rio de Janeiro, encontra-se numa obra pouco conhecida de Harriet Stoujesdijk e George Glaser (s.d.). Além de fotos de Exus rolando entre cacos de vidro e bebendo sangue de animais, esses autores exibem várias fotos de um espírito chamado Exu Porco, que enche a boca de cachaça, agarra um sapo e passa a bebida diretamente da sua boca para a boca escancarada do batráquio; logo

16. Para compor essa complexa heterofonia de espíritos, os Exus “pesados” acionam uma dimensão expressiva rara de ser observada em outros rituais religiosos praticados no país: o grotesco, já não no sentido de comicidade e bufonaria, mas na sua outra acepção principal segundo Victor Hugo: a do jogo com o horrível, com o disforme (Hugo, s.d.:28-29).

após dança, segurando o sapo pelos lábios, numa espécie de beijo diabólico entre homem e sapo com sabor de aguardente.

Que modelo podemos utilizar para compreender um quadro com essas características? Um primeiro impulso seria o de associar esse ritual à situação de liminaridade ou de antiestrutura proposta por Victor Turner. Não vejo como a efervescência da *communitas*, ou a mística relação Eu-Tu de Martin Buber, a que Turner se referiu tantas vezes ao discorrer sobre a liminaridade ritual, tenha algum lugar nesse pandemônio, pois o Exu Porco acabou pondo fogo no sapo empanturrado de cachaça!

Quanto à noção de antiestrutura, apresentada no terceiro capítulo de *O Processo Ritual* (Turner, 1974), creio que ela bem poderia aplicar-se aos exemplos que discutimos na primeira parte — por exemplo, na oposição entre Exu pagão e Exu batizado ou na carnavalização bakhtiniana da primeira parte da festa de jurema. Já a lógica dos espíritos de Mestres e dos Exus pesados, ativada na segunda parte da festa (após a meia-noite), é mais da imprevisibilidade e do desconcerto do que de uma polarização nítida entre comportamento batizado e comportamento pagão, ou entre jocosidade e seriedade.

Para deixar ainda mais claro o quadro significativo que estamos discutindo, façamos uma breve visita à cozinha de uma bruxa, tal como é descrita na famosa cena do *Fausto* de Goethe. O que lá se descreve é uma inversão simbólica clássica: acompanhada de seus antibichinhos de estimação, ela prepara uma anti-sopa, com ingredientes que são anticomida (asas de morcego, lagartos etc.), usando porém taça e caldeirão. Trata o que não é comida como comida, mas de seu preparo resulta um novo tipo de sopa (a diabólica), que oferece a quem queira se submeter ao seu banquete de bruxa. Obviamente, a promessa é de que aquele que provar da anti-sopa receberá um poder maléfico, simétrico ao poder prometido pelo rito cristão. Já os espíritos a que nos referimos fazem uso de qualquer ingrediente (comida ou anticomida), desprezam a oposição entre o cru e o cozido e desfazem a própria etiqueta do comer. Enfim, subvertem constantemente as ordens culinária e gastronômica sem propor nenhuma outra ordem definida no seu lugar.

Há que se reconhecer que, nos seus últimos trabalhos, Victor Turner afirmava não haver querido, com o termo antiestrutura, significar uma inversão estrutural ou um reverso especular (ainda que assim haja sido compreendido muitas vezes), mas “a liberação de capacidades humanas de cognição, afeto, volição, criatividade...” (Turner, 1982: 44). Contudo, mesmo havendo exercitado uma abertura conceitual incomum para um intelecto formado no rígido meio estrutural-funcionalista britânico, parece-me que Turner continuou enxergando apenas o lado “positivo”, centrípeto, comunitário, dessa

liberação; e não, como proponho aqui, o que essa mesma liberação tem de explosivo, de centrífugo, de “negativo”, ou de puramente entrópico.

Comportamentos como o do Exu Porco e do espírito que gosta de comer baratas fazem com que o xangô, que já é sem dúvida altamente orgiástico, quando contrastado com o cristianismo, o kardecismo e a umbanda, passe a ser visto como contido, autocontrolado — apolíneo, enfim! E, para compreender essa passagem da estrutura ritual afro-brasileira, por meio da antiestrutura, para o mundo aestrutural dos espíritos de esquerda, proponho uma comparação, bastante breve e dirigida, com o mundo religioso dionisíaco tal como é expresso de modo extraordinariamente rico no fascinante texto de *As Bacantes* de Eurípides. Será a partir dessa última digressão que me atreverei a esboçar uma teoria mais geral de interpretação desse tipo de experiência religiosa.

A DESORDEM DIONISÍACA

O comportamento dos espíritos da jurema e da macumba lembram, em grande medida, o das ménades de Dionísio. Se recordarmos por um momento o tema de *As Bacantes*, há, em um primeiro plano, uma clara divisão entre a ordem cultural (ou social) e a ordem natural. A cidade de Tebas foi fundada por Cadmo, o civilizador, cuja biografia dramatiza a passagem da animalidade para a humanidade: semeou os dentes do dragão da fonte de Ares que se transformaram nos *spartoi*, os futuros homens. Em Tebas reina agora seu neto Penteu, continuador irredento de uma ordem social extremamente rígida e particularmente hostil e repressora para as mulheres. Tebas se vê então como uma fortaleza que resiste à marcha de Dionísio, que vem dos campos da Frígia convertendo as mulheres, incorporando-as ao seu séquito de bacantes. E é a própria mãe de Penteu que acaba abandonando a cidade, junto com sua irmã e tantas outras, dirigindo-se ao Citerão, onde realizam os cultos báquicos. Discutamos apenas a parte central da história, quando Penteu recebe uma descrição desses extraordinários acontecimentos.

Ao começar seu relato, o mensageiro explica extasiado que lá no Citerão as mulheres cantam, dançam, amamentam cabras, sentadas à beira de riachos; põem um dedo na rocha e de lá sai uma água cristalina; resolvem a terra com o nártex e surge uma fonte de fresco vinho. Nesta primeira parte da narrativa, portanto, a trama de *As Bacantes* aponta claramente para uma concepção romântica da oposição entre natureza e cultura. A cidade e a civilização foram construídas sob os moldes da repressão, da disciplina e do controle das inclinações “naturais”: é a cultura um todo ordenado, com cada coisa no seu

devido lugar, pagando-se para tal resultado o preço da coibição. E o Citerão passa a ser o ideal bucólico, pastoral, de uma natureza que se vê igualmente ordenada, porém fértil, prazerosa, desobrigada, pacífica. Entre as espécies animais e vegetais que se harmonizam, a presença humana só vem corroborar o plano perfeito que já a antecedia. As mulheres tebanas, libertas do jugo dos homens (lembramos que Penteu quer ir buscá-las para escravizá-las de novo), contentes com o deus que as deixa felizes, contribuem com seus milagres para que o Citerão se aproxime ainda mais da imagem positiva e edênica da natureza.

Até este ponto, então, o que temos é uma oposição estrutural que, expressa nos termos de Lévi-Strauss, nos mostra a presença inconfundível do espírito humano, tanto na ordem cultural quanto na ordem natural. A transformação que se opera de uma ordem para a outra é a mutação convencional entre repressão e liberação, tão bem teorizada, para o caso dos dramas sociais, por Victor Turner.

Espírito Humano

Tebas	Citerão
cultura	natureza
repressão pela lei (negatividade)	liberação da lei (positividade)
masculino	feminino
distanciamento do reino animal	identificação com o reino animal

Esse esquema estrutural clássico parece adequado para refletir a feição tomada pelo Citerão enquanto um local de canto e dança orgiásticos exclusivo para as mulheres. No entanto, assim que as ménades, que davam esse espetáculo idílico e maravilhoso aos olhos dos pastores, descobriram que havia homens escondidos por perto a observá-las, mudaram radicalmente de comportamento. Agora, o que o mensageiro passa a descrever não é mais homem e natureza em estado de harmonia, mas um pandemônio que lembra de perto a desordem e a violência que vimos existir num toque de jurema: as mulheres trucidam vacas grávidas, comem sua carne crua, arrebatam touros enfurecidos em mil pedaços. É a imagem de uma rapina que não pertence, diretamente, à ordem do mundo animal: assaltam aldeias, destruindo e matando, com a mesma fúria, crianças, adultos e animais. Esse estado, certamente de um transe selvagem bem distinto do transe mágico anterior, quando realizavam prodígios, aponta, acredito, para um estado humano que estaria além (ou aquém) da oposição entre natureza e cultura, e que proponho chamar de um terceiro

estado, onde já não habita o espírito humano, gerador de formas estáveis e de transformações reconhecíveis. É uma dimensão do humano enquanto essencialmente arbitrário — já não é natureza, porque esta se ajusta a um esquema previsível, que é o dos instintos; e nem é cultura — pois esta produz sempre o ajustamento a uma ordem que é valorativa e conceitual, e seus limites, ainda que intrinsecamente arbitrários, são em cada situação bem delineados, possibilitando a formação de símbolos estáveis e intersubjetivos¹⁷.

A questão das ménades parece-se ao que já discutimos acima sobre os limites de aplicabilidade da idéia de inversão. Talvez, com extremo esforço, fosse possível reduzir cada pequeno aspecto do comportamento individual neste terceiro estado a uma espécie de simbolização ao contrário, uma sorte de anti-simbólica que simplesmente negaria a ordem estabelecida. Passar-se-ia, então, de comer carne cozida, cortada e preparada segundo costumes próprios da tradição tebana ao *sparagmos* (despedaçamento violento de um animal em vida) e à omofagia (segundo Eudoro de Souza, “manducação de suas carnes palpitantes”); da proteção feminina devida à infância, à rapina de crianças; da relação amorosa com os homens à sua perseguição e morte, e assim por diante. Contudo, essa mera inversão de significados não dá conta da intensidade da desordem momentânea, arbitrária e particularizante desse terceiro estado, que para mim é muito mais uma manifestação pré-simbólica (logo caótica) da experiência humana. É esse estado pré-representacional, consequência dessa transgressão — real, ainda que fortuita — dos acordos simbólicos que separam o comportamento cultural do natural, que é sugerido por Eurípides. Pois, como disse Eudoro de Souza, “o que aconteceu é que Dionísio transfigurou a montanha em uma natureza que não conhece o homem e em que o homem não se reconhece” (1974:100).

SOBRE A RUPTURA DOS LIMITES

Tanto os rituais de jurema como a tragédia de Eurípides apontam para uma inércia muito comum nas nossas categorias analíticas, que tendem

17. Apresento aqui apenas um esboço de um estudo em andamento sobre a relação entre esses cultos afro-brasileiros e o universo dionisíaco. Da mesma forma que procurei distinguir anteriormente a violência basicamente metafórica da macumba, há que considerar aqui que a diferença entre o comportamento dos espíritos da jurema e o das ménades é de outra ordem, refletindo as convenções próprias a dois estilos muito distintos de expressão — o de um ritual de reversão e desordem e o de um texto escrito de uma tragédia antiga. Baseado, porém, nos grandes estudos de Dodds (1960), Souza (1974), Kirk (1978), Otto (1981) e Segal (1982), procurei avançar uma interpretação pessoal desse particular dilema de *As Bacantes*.

facilmente a opor natureza e cultura, atribuindo-lhes valores alternativamente idênticos, equivalentes, polares, antagônicos ou irreduzíveis, dependendo da moralidade específica de que cada um de nós parta. Em alguns casos, a ordem da sociedade é vista como boa e defensável e civilizar-se é afastar-se o mais possível do estado natural; já em outros, combate-se veementemente contra a ordem social, tida por aprisionante e repressora das potencialidades do homem, em nome de uma outra ordem, distinta e supostamente preexistente à natureza humana — a ordem natural. E há ainda, entre esses extremos de valor, esquemas conceituais que pretendem vislumbrar uma crescente e contínua moralidade da natureza à sociedade, em busca do momento de surgimento do indivíduo plenamente humano.

Apesar dessas tentativas de construção de uma continuidade de estados (as quais se apóiam sobretudo nos discursos utópicos), o fato é que a imaginação simbólica humana freqüentemente reage contra essa possibilidade, sempre presente, de uma ruptura radical entre natureza e cultura, que se mostra quase sempre dolorosa para o homem. É aí que se gera, creio, esse terceiro estado, num relâmpago, como uma espécie de consciência-reduto, como um lembrete de que o tornar-se humano é sempre um processo inacabado, ainda por fazer-se integralmente. Civilizar-se é optar por um dos pólos da estrutura gerada pelo espírito e essa opção implica, de qualquer forma, um fechamento face a algumas possibilidades do ser. Esse caos de terceiro estado poderia assim funcionar como um elemento fundante, um demarcador de limites para o processo de ordem, de consistência simbólica ou de civilização. Possibilita, enfim, uma abertura, ainda que fugaz, para o encontro com a alteridade extrema, com o totalmente outro¹⁸. Entendo que esse estado é mais visível e especialmente ativado no ritual religioso, lugar onde corpo e espírito menos se separam.

No caso de Eurípides, *As Bacantes* colocam o que Eudoro de Souza chama de

problema da Grécia clássica, que à hora crepuscular, revolvendo os olhos para dentro de si, estremece de espanto ao descobrir que o espírito — vontade disciplinadora e inteligência ordenadora — não poderia aniquilar toda a irracionalidade elementar, sem que, no mesmo ato, destruísse sua própria razão de ser (1974:11).

18. Tema similar é tratado por Jean-Pierre Vernant em seu brilhante ensaio sobre a máscara da Górgona. Para ele, Gorgô foi uma tentativa de “dar forma a esta experiência de um absolutamente outro; aquilo que se manifesta, em relação ao ser humano, como diferença: em vez do homem outro, o outro homem” (Vernant, 1988:35).

É nesse contexto altamente significativo que Tírsias, encarnação da sabedoria apolínea, do *métron*, aceite também a necessidade de cultivar Dionísio, o deus bárbaro que vem literalmente descivilizar Tebas. Ele parece querer lembrar-nos que sempre se regressa à cultura após um período de imersão nesse caos e daí a conveniência de não se resistir a ele. E o próprio final da tragédia (quando Ágave finalmente descobre que arrancou a cabeça de seu próprio filho querido) mostra-nos que não só pela repressão se paga um alto preço, mas também pela insistência exagerada num estado de consciência que não permite o discernimento protetor da consciência comum. Todavia, é o ato fugaz, talvez apenas vislumbrado, desse estado pré-representacional que enriquece a gama de possibilidades do próprio espírito humano, pois favorece uma perspectiva de fora das convenções estabelecidas, preservando-se, ao mesmo tempo, de cruzar o perigoso e tão próximo umbral de loucura ou da inconsciência sem regresso. É possível propor então um outro esquema de compreensão que nos permita entender a tragédia de Eurípides como um texto que aponta para uma dimensão radical de dissolução do simbólico análoga à que provoca uma festa de jurema após a meia-noite.

Estrutura	Inversão Estrutural	Terceiro Estado
Tebas	Citerão pacífico	Citerão após o frenesi das ménades
jurema de mesa	festa de jurema antes da meia-noite	festa de jurema após a meia-noite
ordem masculina	ordem feminina	desordem genérica
rigor cerimonial	sátira e carnavalização	violência e caos simbólico
mundo hierárquico	utopia libertária	indiferenciação axiológica

A RADICALIDADE DA DIMENSÃO RELIGIOSA

Resta-me aqui tecer uma última consideração: que é justamente a experiência religiosa que permite esse âmbito tão extenso de expressão simbólica, incluindo a capacidade de gerar desordem. Para esclarecê-lo melhor, lembremos por um momento a obstinação de Georges Bataille por descobrir uma verdade fundamental do ser através do erotismo. Sem querer destruir seu esforço, sustento porém que esse estado erótico por ele descrito

(que também toca a violência e a impureza) não é de todo autônomo, mas, pelo contrário, é também derivado do estado religioso, como se deduz da sua própria teoria do sacrifício¹⁹.

Por outro lado, é bem mais difícil alcançar-se esse terceiro estado através da expressão artística, pelo simples motivo de que sua finalidade é gerar, a cada instante, novas formas e linguagens expressivas, ainda que o faça pela via da destruição — isto é, negando as formas existentes. Rigorosamente, a arte não comporta ausência de estrutura. De Miró, Schwitters, Marcel Duchamp e John Cage, o que sempre fica, apesar da retórica de demolição formal, é um produto do mesmo tipo: novas estruturas, por mais abertas ou frouxas que sejam, criadas através da negação das estruturas anteriores e prontas a serem, a seu devido tempo, estruturalmente negadas.

Um bom exemplo de uma tentativa de estender o âmbito da expressão artística, procurando justamente explorar o lado “selvagem” da experiência humana que aqui tocamos, são os trabalhos desenvolvidos na década de 70 por um grupo de artistas austríacos liderados por Hermann Nitsch. Seus rituais parecem uma pálida, ainda que sincera, aspiração (afinal, não vingaram) de vivenciar, de um modo difuso e mesmo intelectualizado, esse sugestivo poder simbólico das margens que é tão plenamente exercitado pelos que participam de torés e macumbas: sangue, obscenidade, auto-agressões corporais, travestismo, sacrifícios de animais; enfim, a retomada de uma fantasia do estado selvagem, do canibalismo, da barbárie primitiva fetichizada. Por algo procuraram definir sua arte, que se moveu precisamente para essa dimensão de experiência, de ritual²⁰.

Já o campo religioso concentra-se justamente naquilo que nem sequer aparece em forma de estrutura. Afinal, esse caos é um exemplo do famoso *ganz andere* (o totalmente outro), segundo a clássica definição do sagrado de Rudolf Otto (1958). E fixe-se bem que esse “totalmente outro” pode não ser sublime, pacífico, ou bondoso como sói, ser, infelizmente, sua compreensão corrente. Das religiões afro-brasileiras, por exemplo, sempre se associou o seu “melhor” lado religioso (o candomblé foi chamado por Roger Bastide de *pensée savante*) pelo que tem de transcendente. Em franco paradoxo com a alta materialidade dos seus símbolos, ele acaba sendo retratado, na pena de alguns estudiosos, como um universo espiritual sublimado, ou “distanciado da matéria”, para usar uma expressão do místico “Poema do Adeus”, de Walt Whitman.

19. Versobretudo a seção “Do Sacrifício Religioso ao Erotismo” do seu livro *O Erotismo* (Bataille, 1985).

20. Para uma análise desse movimento, ver Gilberto Cavalcanti (1975).

Do seu lado “selvagem”, marginal, simbolicamente desafiador, toma-se em geral o que tem de político, de libertário²¹, ou então aquilo que indica um nível pouco emancipado de consciência devido à miséria dos participantes — assim, a violência dos Exus seria um reflexo da violência real existente nas periferias urbanas e não muito mais. Fugiu-se, então, do plano religioso.

Por minha parte insisto em que a macumba, a quimbanda e a jurema perpetuam técnicas tipicamente religiosas de aproximação do caos — o número crescente de novos espíritos, de comportamento imprevisível, por exemplo, é um artifício para impedir a fixação de significados rígidos. A improvisação na teatralidade de cada espírito também dificulta a *dianoia* (a apreensão de um significado global) e a formação de uma polissemia coerente²². Esse deslocamento simbólico constante surpreende, acrescenta novas complexidades, e disfarça a relação entre meios e fins no ato religioso. E é a meu ver justamente a obliquidade dessa relação o que mantém viva a dimensão do sagrado, tanto no campo do mito (ao expandir o universo de crença e das possibilidades de interpretação) como no campo do ritual (ao intensificar e diversificar a experiência individual).

É possível pensar então esse ritual de jurema como um lugar de crítica à própria noção de representação, que tradicionalmente pressupõe uma passagem estável e segura do símbolo ao significado. Em vez de pensarmos a religião em termos de um “conjunto de símbolos”, como reza a já célebre definição culturalista de Clifford Geertz (1978), a festa de jurema nos faz pensar que a experiência religiosa é também (e principalmente) um lugar onde os símbolos são dessignificados, desnudados de seus compromissos semânticos estáveis²³. O terceiro estado se reserva como o lugar de exercício de uma crítica radical, de um ceticismo fundamental com relação à ordem, onde tanto as utopias dominantes como as utopias alternativas ou contra-utopias (ou, como diz Northrop Frye, os mitos de interesse e os mitos de liberdade) são igualmente deixadas de lado.

21. Como na instigante interpretação das relações entre a umbanda e a quimbanda proposta por Lapassade e Luz (1972).

22. Refiro-me aqui à interpretação de John Brenkman (1976), da fábula de Eco e Narciso narrada por Ovídio. Segundo Brenkman, o texto ovidiano é tipicamente dialógico, no sentido de que desestabiliza constantemente a segurança de um sentido estável para a história, abrindo assim um espaço de subversão simbólica análogo ao que aqui consideramos.

23. O leitor familiarizado com os clássicos da literatura zen-budista se lembrará do Caso XXI do *Mumonkan*: “Um monge perguntou a Unmon: O que é o Buda? Um pau de merda, respondeu Unmon”. Recomendo o brilhante comentário de Reginald Blyth (1966) a esse diálogo radical, que ilustra plasticamente o processo de desconstrução simbólica e desangelização proposto pelos rituais de jurema. Para uma recente discussão da crise da representação no pensamento pós-moderno, ver o ensaio de Stephen Foster dedicado a Victor Turner (1990).

Havíamos dito antes que essas questões têm sido pouco exploradas entre nós. Além de mais informações etnográficas sobre a diversidade desses cultos periféricos no momento presente, deveríamos procurar investigar também a própria trajetória dos símbolos de violência e desordem na jurema e na macumba. Não encontro, por exemplo, a presença de nenhum texto com tema desviante nos cantos de catimbó apresentados por Câmara Cascudo (1951), nem nos cantos de macumba encontrados nos vários trabalhos de Arthur Ramos ou Roger Bastide. Tudo indicaria que o número de espíritos violentos e provocadores de caos vem crescendo com o tempo. Se isso é assim um primeiro nível de explicação, sociológica, de sua presença hoje já foi oferecido por Roger Bastide e Renato Ortiz. Para o primeiro, a presença do “sagrado selvagem” (termo por ele cunhado) implica a passagem de uma sociedade orgânica a uma sociedade anômica (Bastide, 1975:200). Para o segundo, o comportamento desses espíritos expressaria “o drama de uma camada social que é estruturalmente excluída de participar de valores da sociedade global” (Ortiz, 1978:135). Em suma, o número de espíritos violentos é razão direta do índice de violência e marginalização das classes populares da sociedade.

Será essa interpretação suficiente? Do ponto de vista sociológico, há certo sentido em estabelecer tais correlações. Do ponto de vista religioso, porém, o contrário da tese de Ortiz (que é também endossada por Bastide, Lapassade e Luz, e tantos outros) é que pareceria mais razoável: que a religiosidade das classes marginalizadas, antes calada, é agora expressa sem censuras. Quer dizer, foram os valores religiosos dominantes que também se abriram (após um longo período de fechamento que se intensificou com as inquisições na colônia nos séculos XVII e XVIII), a ponto de permitirem ou tolerarem (afinal, uma coisa é discriminar simbolicamente; outra coisa é perseguir fisicamente as religiões afro-brasileiras por serem desviantes, prática comum no Brasil até o princípio do século XX) a reprodução, hoje, de formas de expressão religiosa que têm profundas ressonâncias simbólicas na própria história da mística cristã, que também assistiu (ou ainda assiste?) a comportamentos tidos convencionalmente por impuros, irracionais, grotescos, violentos etc²⁴.

24. O hagiológico cristão está repleto de histórias insólitas. Pensemos na autoviolência de alguns primeiros cristãos conversos, como Orígenes, que cortou religiosamente os próprios órgãos genitais. É igualmente notável a inversão simbólica exercitada por Santa Catarina de Siena ao chupar o pus da ferida de um miserável. Curiosamente, prática análoga à de Santa Catarina me foi relatada por Cristiano Souza Ramos, que alega haver assistido a seu pai-de-santo de Brasília incorporar um Preto-Velho, abrir com um punhal um grande caroço no pescoço de uma mulher e dele ir retirando, com a boca, uma dezena de vermes vivos. Segundo o pai-de-santo, os bichos ali se alojaram devido a um serviço de bruxaria de que a mulher havia sido vítima.

Em outras palavras, é a gama de expressão simbólica do mundo religioso brasileiro que se abriu, permitindo que se tenha hoje, para a apreciação do espírito de quem se interessar (pois essas imagens são bastante conhecidas, ainda que pouco elaboradas), um universo extremamente vivo e complexo, onde coexistem, com igual intensidade, imagens das mais sublimes às mais grotescas. Talvez o melhor modelo de comparação, para que se compreenda essa riqueza simbólica em termos mais universais, já nem seja o cristianismo, que sofre ainda o impacto do desencantamento do mundo e de uma política moralizante que limitou o seu horizonte de expressão simbólica, mas outras tradições religiosas menos censuradas, como a hindu, por exemplo.

O que quero dizer é que esse modelo de comportamento religioso (tido como marginal, ainda que aceito) é exemplo de um jogo no espírito que nem sequer é específico da tradição africana ou afro-brasileira. Não muito distinto da Pombagira é o que faz o deus Xiva, por exemplo, segundo a literatura mítica dos "Puranas", com seus artifícios de erotismo e horror sempre renovados, para romper as amarras, despertar os que dormem e abrir novos universos de contato com o numinoso²⁵. O que Shiva, esse grande asceta, faz com um erotismo desenfreado, descabido e paradoxal, Exu e Pombagira também o fazem através da violência, da obscenidade e da ruptura com a ordem simbólica.

Enfim, como o Tao, anterior às distinções e que declina e desaparece rapidamente à mera tentativa de ser definido, esse caos dos espíritos da jurema e das bacantes se torna, como num passe de mágica, de novo estrutura inteligível e até familiar. Sendo o religioso, não só o "totalmente outro", mas também o "tremendo mistério", talvez se lhe aplique com propriedade a genial intuição de T. S. Eliot: a natureza humana não pode aceitar demasiada realidade. Dionísio, vingado, se dá por satisfeito e reordena tudo a seu gosto, e os espíritos da jurema se despedem, permitindo que a festa termine com uma reza ao Deus cristão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKITIN, Michail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1981.
- BASTIDE, Roger. *Le Sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot, 1975.
- BATAILLE, Georges. "Kali". In: *Documentos*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969., pp. 145-146.
25. Valeria a pena aprofundar esse paralelismo com o culto a Xiva, que pode conduzir a novas intuições sobre ambas as tradições religiosas. Para tal fim, ver a obra monumental de Battacharya (1975), bem como o belo livro de O'Flaherty (1981).

- . *El Erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores, 1985.
- . *El Culpable*. Madri, Taurus Ediciones, 1986.
- BATTACHARYA, B. *Saivism and the Phallic World*. Nova Délhi, Oxford & IBH Publishing Co., 1975.
- BENJAMIN, Walter. "Crítica da Violência — Crítica do Poder". In: *Documentos de Cultura — Documentos de Barbárie. Escritos Escolhidos*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1986.
- BLYTH, Reginald. *Zen and Zen Classics, Volume Four. Mumonkan*. Tokyo, Hokuseido Press, 1966.
- BOTTING, Douglas. "Mysteries of the Spirit Cults". In: *Rio de Janeiro*. Amsterdã, Time Life Books, 1979.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. "Festim dos Bruxos: Relações Sociais e Simbólicas na Prática do Curandeirismo no Brasil". *Religião e Sociedade*, 13(3): 128-156, nov. 1986.
- BRENKMAN, John. "Narcissus in the Text". *Georgia Review*, 3: 293-327, 1976.
- "'Bruxo' é Preso por Crime Satânico". *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 3º Caderno (Cotidiano), p. 1, sábado, 4 jul. 1992.
- CARVALHO, José Jorge. "A Força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-brasileiros Tradicionais". *Religião e Sociedade*, 14(2): 36-61, 1987.
- . "Nietzsche e Xangô: Dois Mitos do Ceticismo e do Desmascaramento". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989, pp. 118-139.
- . "Jurema". In: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990a, pp. 131-138.
- . "Xangô". In: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990b, pp. 139-145.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Méleagro*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.
- CAVALCANTI, Gilberto. "Aspectos do Ritual na Arte Contemporânea". *Colóquio/Artes*, 22: 36-43, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1951.
- CLOUZOT, Henri. *Le Cheval des dieux*. Paris, René Julliard, 1951.
- CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio. "O Caso da Pombagira". *Religião e Sociedade*, 11(1): 103-132, abr. 1984.
- DODDS, Edward. *Euripedes, Bacchae*. Oxford, Oxford U. P., 1960.
- KIRK, Geoffrey. *The Bacchae of Euripedes*. New York, Cambridge University Press, 1979.
- "Evidências Reforçam Tese de Magia Negra". *Jornal de Brasília*, Brasília, domingo, p. 6, 3 jan. 1993.
- FOSTER, Stephen William. "Symbolism and the Problematics of Postmodern Representation". In: ASHLEY, Kathleen M. (org.). *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*. Bloomington, Indiana University Press, 1990, pp. 117-137.
- GERTZ, Clifford. "A Religião como Sistema Cultural". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GIRARD, René. *Violence and the Sacred*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1977.
- HUGO, Victor. *Do Grotesco e do Sublime*. São Paulo, Editora Perspectiva, s.d.
- LAPASSADE, Georges & LUZ, M. A. *O Segredo da Macumba*. São Paulo, Pioneira, 1972.
- LA PORTA, Ernesto. *Estudo Psicanalítico dos Rituais Afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1979.
- LEIRIS, MICHEL. *La Possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. Paris, Librairie Plon, 1958.
- MOTA, Roberto. "Jurema". In: *Boletim de Folclore*, nº 22, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1976.
- . "As Variedades do Espiritismo na Área do Recife". In: *Boletim do Recife — Nova Série*, 2: 97-144, dez. 1977.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *Siva. The Erotic Ascetic*. New York, Oxford University Press, 1981.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy*. New York, Oxford U.P., 1958.

- OTTO, Walter. *Dionysius. Myth and Cult*. Dallas, Spring Publications, 1981.
- “Pai-de-santo Encomendou o Sangue de uma Virgem para Usar em um Trabalho de Macumba”. *O Popular*, Goiânia, p. 8, 29 maio 1992.
- SEGA, Charles. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton University Press, 1982.
- SEGATO, Rita. *A Tradição Afro-brasileira frente à Televisão ou Duas Mortes entre a Ficção e a Realidade*. Brasília, UnB, Departamento de Antropologia, Série Antropologia, nº 113, 1991.
- SOUZA, Eudoro de. *As Bacantes de Eurípides*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- _____. *Mitologia*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1980.
- STOUTJESDUK, Harriet & GLASER, George. *About Spirits and Macumba*. Rio de Janeiro, s.c.p., s.d.
- TATE, Allen. “The Symbolic Imagination”. *Kenyon Review*, vol. XIV: 256-277, 1952.
- TRINDADE-SERRA, Ordep José. “Pureza e Confusão: As Fontes do Limbo”. In: *Anuário Antropológico*, 79:148-167, 1981.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- _____. *From Ritual to Theatre*. New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma Forma Nordestina de Religião Nordestina*. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1975. Dissertação de mestrado em Sociologia.
- VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- _____. Resenha de “O Mundo Invisível”, de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti. *Religião e Sociedade*, 11(1):163-165, abr. 1984.
- VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique*. Paris, P. Hartmann, 1954.
- _____. *Orixás*. São Paulo/Corrupio, 1981.
- VERNANT, Jean-Pierre. *A Morte nos Olhos: Figurações do Outro na Grécia Antiga: Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

AS ARTES DA ADIVINHAÇÃO CANDOMBLÉ TECENDO TRADIÇÕES NO JOGO DE BÚZIOS

Reginaldo Prandi



CIÊNCIA E RELIGIÃO
PREVER O DESCONHECIDO, EVITAR O INDESEJÁVEL¹

O acaso compreende tudo o que não está previsto, predeterminado. Cabe à ciência moderna reduzir o número de eventos, acontecimentos, que ocorrem sem previsão ou com previsão grosseira, diminuindo cada vez mais o espaço do acaso, substituindo-o pelas predições confiáveis. Tudo o que a ciência desconhece do conjunto de causas que atuam num determinado fato, ela reúne como um fator residual, para o qual ainda não tem explicação, a que se dá o nome de efeito do azar, casual, aleatório. Antes da afirmação hegemônica da ciência, cabia ao oráculo antigo — de origem mágico-religiosa — dizer o presságio, apontar o auspício, antever a fortuna, mostrar o vaticínio. O oráculo diz o que não sabemos. Revela o que está para acontecer com resultados incertos ou desconhecidos, ou prováveis mas também temidos. O oráculo fala do desconhecido, que a ciência desvenda pela descoberta das leis científicas e que a religião atribui à vontade dos deuses.

O acaso pode ter um bom efeito, como ganhar na loteria, ao se apostar num jogo cujo resultado não se pode saber previamente, apenas pressentir, intuir. Mas pode dar resultado ruim, exatamente quando ele diz respeito àquilo que pode nos acontecer, sobretudo em situações e momentos não imaginados, como a doença e a morte, a perda de entes queridos e o abandono a que eles podem nos submeter, a ameaça da miséria, a perda da fortuna, a

1. Versão revista e ampliada do artigo "As Artes da Adivinhação", publicado na *Folha de S. Paulo*, 6 de julho de 1986, p. 3.

fome, a humilhação da derrota imposta pelo outro, o perder-se nas trilhas mais simples da vida e a incapacidade de realizar os mínimos projetos para garantir honradez e prestígio diante dos demais a quem prezamos ou não.

Tudo isto é muito mais, coisas que podem nos acontecer de repente, como a poupança que evapora numa vontade do governante, tudo isto atemoriza o homem e o leva a buscar meios de precaver-se. Antes de mais nada é sempre bom se perguntar o que está para acontecer. A humanidade, ao longo de sua trajetória, tem desenvolvido muitas artes de adivinhação. Cada período histórico, cada civilização tem tido sua arte característica de prever o futuro.

Prever é também saber traçar o caminho para um ponto desejado, ou para o ponto de retorno. A descoberta da bússola e do astrolábio derrubaram os muros que isolavam o homem ocidental nos limites de suas terras e mares conhecidos. Agora podiam ir sempre além. É desse tempo o nascimento da ciência moderna, o sistema mais complexo e eficaz até hoje inventado para se fazer a predição, o cálculo do futuro, mesmo que não completamente, e a descoberta da causa. Em cerca de um século, a idade média do homem que vive nos países ricos, e mesmo dos ricos que vivem em países pobres, aumentou cerca de trinta anos! Esta ciência retardou literalmente a morte, descobriu causas e curas para muitos males, inventou modos de desvendar e afastar as fontes da aflição, inclusive as do espírito, da mente.

Essas artes são sempre complexas e dependem de saberes específicos e de sábios que as executam. É preciso aprender, é preciso iniciar-se. Dentre as milhares de profissões modernas, muitas lidam com a adivinhação, contida numa explicação, que seja capaz de estabelecer relações de causa e efeito.

O futuro, quando chega, já vem como um velho conhecido desde o passado, e por isso mesmo, quando doloroso, não é recebido sem um sentimento de aceitação, já que estava previsto e tinha sua razão de ser — assim funciona a profecia, esta arte de explicar o acontecido através da sua previsão, e mesmo esperar por ele, adivinhação tão importante na civilização judaico-cristã. O vaticínio mostra o caminho e também conforta, quando nos fala da razão de ser daquele mal.

Com a ciência veio também o desencantamento do mundo. O mundo passa a ser visto e aceito como sendo movido por causas naturais; não mais por causas sobrenaturais, como se pensava pelo menos até a Reforma protestante. A Reforma repudiou a magia e reforçou a necessidade de se fazer sempre uso da razão para se compreender a vida e viver, mudando o próprio sentido da divina providência e, assim, modificando a relação do homem com deus. A própria religião passou a entender que não se deveria recorrer a deus — através de preces, promessas ou outros meios mágicos — para resolver

problemas que o homem pode solucionar por meios não sobrenaturais. Deus faz as coisas pela sua vontade, e sabe o que faz. Muitos anos levou a Igreja Católica para seguir também por esta senda. No catolicismo popular, no qual bebeu mais fartamente o sincretismo das religiões afro-brasileiras, preservouse a antiga tradição de apelo à intervenção sobrenatural, sobretudo através do culto aos santos e à Virgem Maria, embora, oficialmente, a Igreja tivesse já havia muito abandonado a aceitação do milagre, deixando nas mãos da ciência a solução da maioria dos problemas. Atualmente, contudo, a própria Igreja, que durante os anos 70 e 80 empenhou-se em fazer, através dos movimentos das comunidades eclesiais de base, da prática religiosa uma prática política, racional, passou a aceitar o retorno do milagre e do contato com o sobrenatural pelo culto ao Espírito Santo do movimento de Renovação Carismática. Assim, neste país onde o protestantismo evangélico e as religiões afro-indígena-brasileiras congregam milhões, o apelo ao mundo além da razão só faz por ser mais cultivado. Na esfera do pensamento não religioso, as filosofias historicistas, isto é, que supõem um rumo determinado no desenrolar da história da humanidade, vão deixando no rastro de sua falência muitas portas para práticas um dia abandonadas, de novo prestigiadas. Entre outras coisas.

Mesmo com o desenvolvimento da ciência, e talvez por isso, muitas das velhas artes da adivinhação sobrevivem, e até prosperaram. Algumas esquecidas foram de novo aprendidas. Cada uma com seu mistério. Assim é no candomblé, para citarmos o exemplo de uma religião de riquíssimo repertório mágico que os estudiosos do assunto julgavam ser uma religião fadada ao desaparecimento, num contexto de desenvolvimento urbano em que a umbanda parecia muito mais apropriada.

As mais diferentes artes da adivinhação, contudo, enveredam por trilhas obscuras e perigosas, uma tessitura de mistérios e enigmas fundados na nossa incapacidade de entender o mundo. Na nossa condição de transitar pelo mundo que nos obriga a dar sentido às coisas e enxergar uma ordem que a todo momento nos escapa, a adivinhação e sua forma realizada, a descoberta, sujeita sempre à prova de confirmação, é apenas a intenção de meter o passado e o futuro no tempo do presente como uma coisa só. A necessidade da predição revela apenas a nossa condição humana, em qualquer cultura ou civilização. Os métodos (caminhos) mudam, se enfrentam, dominam e se deixam dominar. Enquanto as artes fundadas na ciência buscam reconhecimento na eficácia controlada pela objetividade da experimentação e da pesquisa, as artes mágico-religiosas pleiteiam a legitimidade daquilo que compartilham com as coisas que estão na origem deste e doutros mundos. Estas artes mostram-se como tradições imutáveis, de antiguidade imemorial, mas estão em constante

transformação, sendo cada vez mais novas para parecerem cada vez mais velhas.

Para pôr as coisas em termos claros, quais são as artes da adivinhação, afinal, que temos hoje à nossa mão — quero dizer, de quais nos valem? A ciência moderna — arte do nosso tempo — organiza o mundo, interpreta a vida, prediz o que pode acontecer, nos diz como agir, tudo sem que tenhamos agora de abrir mão da racionalidade e do nosso próprio juízo de homens. Aqui, finalmente, a divindade está banida. Mas o mistério não. A injeção de penicilina que nos livra da infecção é aplicada na medida em que se torna possível prever a reação que ela provoca entre o corpo e seu inimigo invasor. Sua eficácia está predita no fato de se saber que há uma probabilidade grande de o paciente sobreviver com a ajuda da droga, ainda que haja uma probabilidade pequena de ele morrer por causa dela. Na prática, só a probabilidade grande é que conta, a probabilidade pequena é o resíduo, o azar, o acaso, o não previsto, o não completamente determinado. E a eficácia, ao depender da disposição de se correr o risco desta indeterminação, depende apenas da vontade de viver, e a droga só é eficaz quando cura o paciente que a recebe. De qualquer modo, nós, quando infectados, somos forçados a tomar a penicilina e isentados inteiramente de saber as razões da prescrição, que é feita pelo médico. A prescrição não depende de nenhuma iniciação do paciente nesta arte de calcular as chances da vida contra as chances da morte. Nem do médico que prescreve, mas da ciência do médico, que é a linguagem dos iniciados na feitura desta arte, os assim chamados cientistas.

Entretanto, na medida em que a ciência — em todos os seus ramos — acaba sendo incapaz de dar conta de toda a nossa incerteza, insegurança, dor e sofrimento, fica aberto um vasto campo para a investigação científica, como a tão atual luta desesperada para a descoberta de um meio de vencer o vírus da Aids. Mas esses campos abertos também se oferecem a outras artes da adivinhação que fazem parte do nosso cotidiano, mesmo que não científicas, mesmo que um dia no passado tenham sido julgadas ultrapassadas. O desespero recupera mesmo o que a razão renega. Há o horóscopo, o tarô, a leitura de mãos e cartas, o jogo de búzios, para não se falar de artes “quase” científicas, como a homeopatia e a medicina dos meridianos chineses. Cada uma com uma demanda diferente para situações diferentes, exigindo de nós compromissos que não podem ser equiparados.

O Príncipe de *A Vida é Sonho*, peça de Pedro Calderón de la Barca, publicada em 1677, se pergunta para que serve o presságio, quando o homem adquire o livre-arbítrio — pensamento moderno por excelência, razão contra não-razão. Calderón de la Barca, um dos expoentes da Contra-Reforma na

Espanha no século XVII, expressava pela boca de seu personagem uma nova ênfase no pensamento católico, então fortemente revitalizado no seu enfrentamento com o da Reforma, deslanchada no século XVI, em que o livre-arbítrio e a necessidade de buscar a perfeição intelectual através da razão eram imperativos religiosos. Passados mais de três séculos, pode-se responder ao Príncipe — e nossa sociedade é quem responde — que o presságio, o oráculo, o augúrio, o vaticínio são buscados quando o livre-arbítrio, a razão e suas fórmulas de predição abandonam o homem: ou simplesmente falham, ou não lhe são institucional ou culturalmente disponíveis.

As artes da adivinhação, incluindo a ciência, não se dispõem a resolver igualmente questões de mesma natureza, e a própria ciência multiplica-se em inúmeras artes. E a que vale para uns não serve para outros. Em geral recorremos a uma das artes não científicas quando as artes da ciência falham. “Temos que tentar todos os meios” é uma frase bem conhecida, e ninguém é censurado se, numa situação de grande aflição, recorre à religião e outras instituições, por exemplo, quando há alguém desenganado pela medicina. E, com certeza, a medida da eficácia da arte da cura está no usuário e não na “qualidade” da arte e seus mistérios. A pergunta “Você acredita nisso?” é tão tola quanto perguntar a alguém se acredita em Deus.

As artes da adivinhação são linguagens diferentes, formas de ler o mundo. Exigem codificação, termos comuns, procedimentos específicos e, sobretudo, predisposição para aceitar as leis de explicação e para se submeter à interpretação. As artes dependem de um corpo de iniciados, magos, sacerdotes ou cientistas, comprometidos com o mesmo código de decifração. O charlatão está liberto disto e não tem nenhuma importância, pois a sua arte é a arte de enganar e só dependerá de sua astúcia.

Nenhuma das artes da adivinhação se sustenta, entretanto, sem uma tradição que possa ser decifrada pelos iniciados e que suporta as descobertas sucessivas que vão sendo produzidas diante de cada obstáculo da decifração e incorporada à tradição original. Há momentos em que a interpretação do mundo se complica de tal sorte que todo o corpo da tradição é questionado. Mudanças radicais podem ser introduzidas nas bases que sustentam o código. O trabalho dos iniciados é incessante. Artes se refazem, outras morrem. Os paradigmas mudam.

Pensem no caso da pesquisa eleitoral, muito usada para se prever quem ganhará uma eleição, e que só se desenvolveu a contento com a teoria da probabilidade, um ramo bem jovem da matemática. Esta pesquisa se faz consultando, através de regras cientificamente prescritas, uma amostra do eleitorado, que, para o leigo, parece ser um número muito pequeno. É possível

acreditar que centenas de casos possam falar por milhões? Por que pesquisas realizadas por diferentes instituições (concorrentes entre si) não dão o mesmo resultado, quer dizer, o mesmo número? Os pesquisadores respondem que trabalham com flutuações amostrais, e que dentro dessa margem de flutuações está o verdadeiro resultado. Os pesquisadores certamente se valem de um código de uma certa tradição científica. Resta saber se o pesquisador pesquisa com base nas prescrições impostas pelo código da tradição, ou se age de acordo com sua vontade, o que é charlatanismo e não pode por isto mesmo ser avaliado. Se o pesquisador não for um charlatão, é possível saber se ele não erra, se ele trabalha a adivinhação de acordo com as regras dos iniciados. Mas aí caímos na armadilha do próprio código: ele só se revela aos iniciados. Como a iniciação científica também abarca diferentes graus e estágios de compreensão da tradição e sua manipulação, cada iniciado depende de um outro situado num ponto superior da hierarquia dos adivinhadores. Um pesquisador sempre vai se deparar com um teorema obscuro e ardiloso produzido séculos atrás e que está na base da constituição da tradição, ainda que ele não soubesse disso. Provavelmente ele será então obrigado a aceitar a orientação de um iniciado capaz de descer a níveis mais obscuros da linguagem da decifração. A objetividade até a última instância fica pois destroçada pela necessidade de se contar com a interpretação de uma “autoridade”, um dos presumidos donos do código. Os iniciados, no topo da hierarquia, só prestam contas aos seus iguais — portanto alguém dentro de uma confraria de “sumos sacerdotes” que detém o poder de entender o erro de um deles como achado necessário ao reordenamento ou reafirmação do fundamento, teoria ou código. A prática, enquanto isso, será confortavelmente tocada pelo baixo clero, que são os iniciados nos graus inferiores, e aspirantes ao conclave dos notáveis. Formam-se assim “casas de adivinhação”, centros e institutos de pesquisa, escolas universitárias e academias, que disputam entre si ocupar o lugar da mais perfeita interpretação do mundo e manter uma posição hegemônica. Tudo isso implica filiação dos membros às casas, subordinação hierárquica e aprendizado dos mistérios e obtenção dos graus ou postos no escalonamento hierárquico.

Agora, no lugar da ciência, vamos pôr o candomblé e sua adivinhação pelo jogo de búzios. Tudo o que foi dito acima é reproduzido aqui. As regras institucionais seguem a mesma organização: rito e rotina, mistério e manipulação, sacerdócio e comunidade. Não estou dizendo que é a mesma coisa; é tudo diferente. Cada coisa lida com demandas que não se superpõem e nem se substituem. Somos socializados para aceitar a ciência como um dado natural, não para enveredarmos pelos seus fundamentos. Aceitamos, simples-

mente. Para um cliente que nada ou pouco sabe do candomblé, uma primeira dificuldade está em se ter que aceitar que a base da leitura do jogo de búzios reside na idéia de que um orixá é dono de sua cabeça. Depois é só aceitar a prática prescrita pelas interpretações que o pai-de-santo faz a partir dos resultados dos lances dos búzios, resultantes da intervenção do acaso, acaso agora interpretado como sinal religioso e não como o desconhecimento do acaso da ciência. A eficácia terá como ponto de partida as configurações dos búzios e a competência (ou carisma) de quem lê seus significados, mas sua prova dependerá do cliente, tal como se dá em muitos ramos da terapia científica. O acaso, de novo. Ora, se eu apelo para a manipulação científica do aleatório (aquilo que nunca é totalmente determinado), para quem é que eu entrego a minha cabeça? Quem se encarrega da minha cabeça quando eu tomo a injeção que me salva, ainda que possa me matar? Isto não importa na medida em que a ciência é imposta socialmente em função de seu poder de ordenar e domesticar o mundo físico, biológico, econômico, político, social. Esta eficácia se encarrega de ocultar que haverá sempre um postulado sobre as nossas cabeças. Tanto a ciência como o candomblé são linguagens abertas à iniciação, mas a ciência é mais engenhosa: ela nos engana fazendo acreditar que não é preciso acreditar, embora tanto numa arte como na outra a linguagem seja absolutamente incompreensível para os não iniciados. Na vida cotidiana, o código da ciência paira acima de nós; no candomblé, é imperativo incorporar o próprio código. Assim, acreditar é simplesmente uma questão de linguagem. Não é interessante o fato de que quando se trata de administrar a felicidade do indivíduo a ciência nos ofereça as psicologias profundas fundadas por Freud, Jung e seguidores ou dissidentes, essas disciplinas em que o fundamento (mistério) é mais importante que a experimentação?

UM ORÁCULO RELIGIOSO: TRADIÇÃO IORUBANA DA ÁFRICA PARA O NOVO MUNDO²

No candomblé nada se faz sem antes consultar os orixás através do oráculo. Entre os iorubanos o mais importante deles é o oráculo de Orunmilá ou jogo de opelê-ifá, atribuição religiosa dos sacerdotes de Orunmilá, chamados babalaôs. Mas também consultam-se os orixás através do jogo de búzios, consagrado originalmente a Oxum, e muito difundido no Brasil, onde já não se joga o

2. Agradeço a colaboração de Vagner Gonçalves da Silva, que me ajudou na montagem dos quadros apresentados neste trabalho e ofereceu sugestões que me foram de grande valia.

opelê-Ifá, que contudo sobreviveu em Cuba. Usa-se também o lançamento dos frutos obi e orobô, mas estes apenas quando se trata de questões que envolvem respostas simples do tipo “sim” ou “não”; e outros menos difundidos³.

Não há mais babalaôs no Brasil, pois o candomblé organizou o culto centrado nas mãos da mãe ou do pai-de-santo, que passaram a dispensar a figura do babalaô, dos quais o último foi Martiniano do Bonfim, bastante ligado ao terreiro Axé do Apó Afonjá de Mãe Aninha. Ele morreu em 1943 sem deixar seguidores. O oráculo ficou no Brasil restrito às atribuições das mães e pais-de-santo, que consultam o jogo de búzios, enquanto o lançamento do obi pode ser feito por qualquer iniciado, quando este precisa ou deseja resposta “sim” ou “não” a perguntas que faz para seu orixá. Mas mesmo desta sobrevivência parte se perdeu e muito se reconstitui hoje, como parte do que chamei de “africanização do candomblé”⁴.

O oráculo preside todos os momentos da vida religiosa (rito) além de orientar as decisões nas coisas do dia-a-dia. O uso que dele se faz na vida cotidiana leva ao candomblé uma população de não devotos, os clientes, em busca de solução para as suas aflições: doenças, paixões, dificuldades materiais e humanas de toda sorte. Penso que a grande popularidade alcançada hoje em dia pelo candomblé pode ser atribuída ao jogo de búzios.

QUEM É O CLIENTE E QUE PROBLEMAS TRAZ

Durante minhas pesquisas em 60 terreiros e candomblés da Grande São Paulo, e outros pelo Brasil, sempre perguntava às mães e pais de terreiro sobre sua clientela e seus problemas. Eles têm um perfil muito bem traçado sobre isto e, aqui, prefiro passar a palavra a alguns deles⁵.

Quem são os clientes que vêm à sua casa para jogar búzios?

PAI ROBERTO DE XANGÔ. Quanto ao nível social, desde a empregada doméstica até altos escalões: políticos, senador, deputado, ex-governador, milionário falido. [...] Todas

3. Orunmilá é o deus do oráculo dos iorubanos, e seus sacerdotes, os babalaôs, constituem uma confraria à parte. Não entram em transe e dedicam-se muitos anos a aprender os poemas de Ifá, que são a base da adivinhação. Diz a lenda que Orunmilá habitava a terra (*ayê*) e que quando teve que voltar para o outro mundo (*orun*), ele mandou à terra 16 divindades, os odus, que depois deram origem a outros 240 odus-filhos. Os odus são a base da adivinhação. Prossegue o mito contando que Oxum, muito curiosa, foi morar com Orunmilá com a intenção de lhe roubar os odus e se tornar também a deusa dos segredos. Mas ela só teria conseguido se apoderar dos 16 odus principais, e daí por diante se transformou na padroeira do oráculo executado pelo lançamento de 16 búzios.

4. Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.

5. Sobre a origem destes sacerdotes e de suas casas e nações, ver Reginaldo Prandi, *op. cit.*

as camadas buscam o candomblé [...] Tive o prazer de atender vários psiquiatras, vários psicólogos inclusive.

PAI WILSON DE IEMANJÁ. Classe média, existem muitos pobres, pobres que eu atendo, mas aqui da redondeza. [...] Mas é uma classe média, não posso dizer que seja uma classe pobre, pobre; classe média.

PAI SAMBUQUENÁ. Na minha casa, a casa de candomblé, não sei se vocês sabem, entram desde o bandido ao viciado, a um homossexual, a uma mulher, a um deputado, a um delegado, e a tudo e a todos, a porta de minha casa sempre foi aberta para Deus, o povo e o mundo, desde que respeitem.

PAI AJAOCI DE NANÁ. Tem pobre e tem gente importante, médico, advogado, delegado, tudo importante. Hoje em dia tá melhor do que a Bahia.

MÃE SÍLVIA DE OXALÁ. Todas as faixas etárias e todas as faixas econômicas também. Todas as classes A, B, C, D, E etc. Vem desde os carrões até os carrinhos e tem aqueles que não têm nada, e tem aqueles que a gente precisa pagar a condução de volta porque veio porque estava precisando e não tem dinheiro para voltar.

PAI TONHÃO DE OGUM. Tem pessoa que é orientada pelo jogo de búzios e não faz nada sem antes jogar. Tem grandes donos de firmas, donos de todo tipo de estabelecimento. Então eles são orientados por jogo de búzios e eles não fazem nada se não jogam. E tem os pobres, a mesma coisa.

PAI DODADE OSSAIM. Meus clientes vêm muito da classe média, das universidades, das profissões liberais, de tudo um pouco. O pobre já vem para fazer o santo, o riquinho vem para trazer seu problema, resolver e voltar depois só quando precisa.

Por que é que eles vêm?

MÃE SANDRA DE XANGÔ. Tem aquele que vem aqui porque está acostumado a correr mil candomblés e acha que indo em todos ele vai resolver algum problema, quando na verdade o problema é dele mesmo, e tem os casos estourados, com problemas imediatos, principalmente em ocasiões graves: políticos, pessoas que vão casar e querem saber se o casamento vai dar certo. [...] Desde a empregada doméstica até o professor de faculdade [...] As mulheres vêm muito, mas os homens também vêm muito, eles a princípio vêm meio incrédulos.

MÃE IASSESSU. O mais mesmo que vem são questões de trabalho e doença.

MÃE DEUSINHA DE OGUM. Meus clientes vêm por saúde, por problema de emprego, mulher que tem dois, três homens e tem marido, quer que o marido seja ... pôr uma venda nos olhos, não veja nada ... é mulher que quer vários homens; é veado que quer mais homens, é de todo tipo, vem por tudo o que o senhor possa imaginar.

PAI VALTER DE LOGUN-EDÉ. Eu trato desde políticos, que é o maior interesse pessoal, às vezes um cargo, funções, coisas assim, até mocinha desesperada que vem atrás do namorado para saber se dá certo ou não. [...] As pessoas se debatem muito por questões profissionais, questões financeiras, questões afetivas, há procura muito grande por questões de amor e saúde também.

PAI KAJAIDÊ. O jogo de búzios é para ver problema de santo, porém, o jogo de búzios ficou assim: para ver o problema do pai, da mãe, do filho, do irmão, do colega, da colega, do namorado, da amante. Englobou tudo. Aí, por isso que se tornou um jogo de admiração. O problema básico de qualquer jogo de búzios é esse: sexo e dinheiro.

PAI ARMANDO DE OGUM. Hoje em dia o povo procura a casa de candomblé também por causa da inveja... concorrência... de negócios. [...] Saúde, também. Para tudo, enfim.

PAI RUBENS DE OXALUFÁ. As pessoas vêm jogar os búzios mais para ver a sorte, geralmente, e a gente como vai ver a sorte da pessoa [...] o destino da pessoa.

MÃE REGINA DE OXUM. A maior parte [dos clientes] que eu tenho aqui são pessoas que vêm por doença. [...] Também tem muitas mocinhas que vêm por causa de namoro. [...] Ou para resolver também casos assim de finanças ou... enfim, casos assim.

PAI CARLOS DE OXUM. Basicamente os problemas dos clientes se atêm à questão de desemprego, ultimamente, e questão de doença e amor.

PAI GABRIEL DE OXUM. Cliente é o seguinte: se é mulher, vem procurar fazer amarração; o homem também vem procurar fazer amarração. É difícil vir uma pessoa doente, com problema espiritual, vem.

MÃE CONCEIÇÃO DE OXUM. Na minha casa só procuram doente, o povo só aparece aqui doido. Eu sou franca em dizer, aqui na minha casa só vem doido, tendo ataque, quando não está morto, chega morto, é incrível.

MÃE ZEFINHA DE OXUM. São tantos problemas que os clientes trazem: é falta de emprego, é mulher sem marido, marido sem mulher, saúde, esses problemas...

PAI ROBERTO DE XANGÔ. Muita gente acha que está com macumba, uma demanda e, na realidade, você vai ver no fundo da coisa, é de fundo psicológico. [...] Primeiramente, é a chamada demanda, pessoas com problemas de malfeitos, chamado feitiço, trabalho feito, demanda. Em segundo, vem a tal da chamada má vibração, maus fluidos sobre a pessoa. [...] Saúde, dinheiro, também.

PAI WILSON DE IEMANJÁ. Ascensão profissional é uma coisa muito procurada... primeiro: eu não estou tendo sorte dentro do meu campo de trabalho; parte afetiva é pouco. [...] Metade é realmente parte profissional juntamente com parte sentimental.

PAI JOÃO DE OXALUFÁ. Procuram minha casa é mais com problemas de saúde. [...] Todos vão apenas pela dor e pela precisão.

PAI MATAMBA. Eu recebia mais as pessoas que tinham problemas de doenças, doenças provocadas pelo orixá. Depois que foi ao médico, que fez série de exames, depois que tirou diversas radiografias e não deu nada.

PAI SIDNEI DE OGUM. Há pessoas que têm problemas espirituais, há pessoas que têm problemas materiais, e normalmente é procurado por pessoas que têm problema sentimental.

PAI ARMANDO DE OGUM. Vêm dispostos a fazer o que for preciso para melhorar a situação. Então há uma séria tendência de as mulheres trazerem mais problemas de amor, sentimento, ovário. E os homens mais outras coisas, isso é normal. E numa casa

de santo, os clientes na maioria são mulheres. O homem ainda é muito inibido. E eles às vezes têm muito mais problemas do que as mulheres.

MÃE JUJU DE OXUM. Vêm pessoas procurar para aliviar a situação, para fazer as coisas que a situação está ruim, ou para amor, tudo essas coisas.

PAI DODA DE OSSAIM. O jogo de búzios trata de todas as aflições. No jogo tem odus para tudo. Tem cliente para tudo quanto é problema que alguém pode imaginar.

Resumindo, felicidade, riqueza, fertilidade [sexo], saúde, e vida longa sempre foram problemas que as grandes religiões da humanidade tiveram que enfrentar⁶. Primeiro elas, depois as ciências da vida e do comportamento.

O ORÁCULO DOS ODUS

Pelo jogo de búzios tem-se não somente a decifração religiosa do problema trazido pelo cliente (ou pelo filho-de-santo), como também o caminho para a sua solução, que no candomblé está baseado em geral no sacrifício propiciatório (ebós, etutus, sacudimentos, ofertas) e, em alguns casos, em obrigações de iniciação, quando o problema que aflige o consulente é decifrado como intervenção do deus que deseja a iniciação desse seu filho.

Da eficácia do diagnóstico e da terapia prescrita no jogo dependem em grande parte o prestígio e o carisma do pai ou mãe-de-santo aos quais pertence a prerrogativa de jogar.

Na visão do candomblé, cada indivíduo está consagrado a uma divindade, que se revela no jogo de búzios. Conhecer esta divindade é o primeiro passo para a formação da identidade religiosa dos adeptos. Acredita-se que características míticas dos orixás são transmitidas arquetipicamente aos seus filhos. Os orixás são heróis muito assemelhados aos humanos, alguns criados como divindades pela entidade suprema Olodumare, outros elevados à condição de divindade após uma vida como humanos. Uns são fortes, outros fracos; uns valentes, outros covardes; uns preguiçosos e acomodados. Há os que dominam, os que traem, os que perdoam, os que são capazes de estabelecer a justiça, os que jamais se aborrecem. Há os que juntam e os que dividem, os que constroem e os que recuam. Sexo, riqueza, fertilidade, saúde, são problemas presentes nos mitos contados pelos odus que o jogo indica.

No jogo, cada combinação de búzios abertos e fechados corresponde a um odu. Para cada odu, o sacerdote conhece de cor um número de lendas em forma de poema.

6. Ver Max Weber, *Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1963.

Na África, quando o odu é obtido no lance dos búzios, o sacerdote começa a declamar o poema deste odu. Cada poema narra lendas de deuses e de personagens míticos, nas quais se contam os problemas que eles enfrentaram e os sacrifícios que foram oferecidos para resolvê-los. O cliente ouve a narrativa e interrompe o adivinho quando este recita um trecho com o qual o cliente associa sua questão particular. Este método também é usado na adivinhação de Ifá (pelo opelê — corrente que contém 8 caroços de dendê). Em seguida, informações complementares são obtidas através de outros lançamentos dos búzios. Respostas afirmativas ou negativas para perguntas específicas são obtidas quer estipulando-se respostas afirmativas na caída de odus mais altos ou negativos em odus mais baixos, quer através de método em que o cliente segura em uma das mãos um osso do peito de tartaruga (significando o desconhecido) e na outra um seixo, simbolizando longa vida. O sacerdote joga os búzios e indica a mão direita ou a esquerda do cliente, cujo conteúdo indicará a resposta⁷.

Devido à infinidade de poemas capaz de recitar, o sacerdote deverá selecionar os que lhe pareçam mais apropriados. Assim, mesmo na África, o exercício oracular dependia de uma grande experiência de vida e capacidade intuitiva do sacerdote, além dos imprescindíveis longos anos necessários à aprendizagem de cor dos poemas de Ifá.

No Brasil esse método, juntamente com os poemas do oráculo, foi inteiramente esquecido, mesmo porque a figura do babalaô desapareceu. Dos odus conservaram-se, contudo, os nomes dos 16 odus principais, divindades associadas a cada um e o significado premonitório em seu sentido geral, isto é, sinais benéficos ou nefastos; prenúncios de morte ou longa vida, sorte ou miséria no amor; sucesso ou fracasso nos negócios; saúde ou doença.

Em muitos segmentos do candomblé brasileiro mesmo esse resíduo foi perdido, passando a depender quase que exclusivamente da capacidade intuitiva do pai ou mãe-de-santo. Um rito aprendido foi substituído por um dom inato. Em outros casos, novos métodos foram criados, como o jogo por configuração (diagramas ou figuras sugeridas pelas linhas imaginárias traçadas a partir dos pontos ocupados pelos búzios na peneira). Há casas em que o pai-de-santo substituiu o jogo de búzios pelo jogo de cartas, tarô ou leitura de mão (quiromancia). Em outras ainda, tanto em São Paulo como no Rio ou na Bahia, há pais-de-santo que jogam búzios “virados” num caboclo ou outra entidade daquelas que na concepção umbandista vêm à terra para trabalhar.

7. William Bascom, *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp. 3-32.

O jogo original africano é jogado com 16 búzios cujas combinações representam os 16 odus principais. Segundo a lenda, os odus são divindades que Orunmilá teria deixado em seu lugar quando teve que voltar para o *orun* (o mundo além). Em minha pesquisa de campo, encontrei pais-de-santo jogando com 8, 16 e 21 búzios e mesmo com búzios juntamente com favas, sementes, moedas, pequenas imagens de Santo Onofre, dados, dentes e conchas. Cada um atribui essa peculiaridade à sua “nação” de origem ou algum “fundamento” relacionado ao seu orixá⁸.

Ora, este tipo de oráculo no Brasil está estreitamente ligado à tradição iorubana, ainda que as demais culturas negras que vieram para o Brasil disponham de seus próprios procedimentos oraculares. Mas dos iorubás o jogo dos 16 búzios se estendeu a outras “nações”, sobretudo o candomblé angola e a alguns segmentos da umbanda. Mesmo para alguém não iniciado no candomblé, é difícil conceber um pai-de-santo que não jogue búzios, pois isto já faz parte do seu estereótipo, que é bastante explorado nos meios de comunicação. De fato, receber das mãos do pai-de-santo a peneira de búzios, em festa pública (*decá*), representa a maioria sacerdotal do iniciado, que nesta cerimônia de sete anos de iniciação ganha o *status* de *ebômi* (literalmente, meu irmão mais velho, em iorubá).

A valorização crescente do jogo de búzios por odu tem gerado uma significativa procura por este aprendizado. Isto explica a grande oferta de livros escritos por religiosos à venda nas casas especializadas em artigos rituais. Conforme veremos adiante, essa literatura religiosa vale-se fartamente da produção etnográfica brasileira e africana, muitas vezes reproduzindo trechos de antropólogos sem citá-los. Note-se que esse aprendizado não representa um retorno às práticas oraculares esquecidas. Refere-se muito mais à utilização de um método prestigiado e que tenta reproduzir, com uma ou outra variação, aqueles fragmentos que as tradicionais casas de santo de Salvador e do Recife conseguiram preservar.

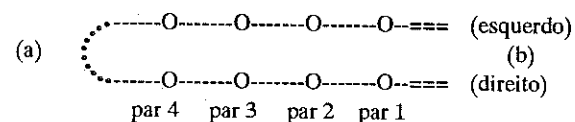
Os odus têm nomes porque são concebidos como divindades portadoras do destino dos homens, merecendo culto próprio e por conseguinte sacrifício ritual. Quando se diz, pois, que é necessário “despachar” um odu isto significa a necessidade de uma oferta ritual para afastar os maus augúrios ou garantir as boas previsões.

No jogo do opelê-Ifá, os odus são divididos em 16 odus principais, chamados *babá-odu* (odu pai) ou *odu-meji* (odu duplo), que combinados

8. Entretanto, na maioria das 60 casas de candomblé paulistas que estudei, o pai ou mãe-de-santo usa 16 búzios. Ver Prandi, *op. cit.*

formam 256 *omó-odu* (odu filho), cada um representando um caminho de decifração através de suas lendas específicas.

O opelê-Ifá, ou cadeia de Ifá, é feito com 8 metades de caroços de dendê (ou placas côncavas de metal, ou de casca de coco, como em Cuba, onde não há dendê), unidos por segmentos de corrente ou outro elemento maleável. Um opelê-Ifá tem a forma deste diagrama:



O babalaô segura o opelê pelo seu segmento central — indicado por (a) do diagrama —, balança-o várias vezes, fazendo com que as metades dos caroços girem sobre seus eixos, e lança as extremidades da cadeia em direção ao ponto (b) do diagrama, na direção do consulente. Os 8 meios caroços poderão cair uns com a parte côncava para cima, outros com convexa, sendo possíveis as 256 configurações, cada uma representando um odu.

No diagrama, indiquei 4 pares de meios caroços, resultantes do emparelhamento das duas metades do opelê.

Quando num mesmo par caem ambos os caroços com a parte côncava para cima ou com a convexa, temos um odu principal, ou *babá-odu*. Vou indicar com o número 1 o lado côncavo para cima e com o 2 o lado convexo. Considerando os quatros pares, temos as seguintes configurações:

1111 = <i>Ogbe</i>	2222 = <i>Oyeku</i>
2112 = <i>Iwori</i>	1221 = <i>Edí</i>
1122 = <i>Irosun</i>	2211 = <i>Owonrin</i>
1222 = <i>Obará</i>	2221 = <i>Okanran</i>
1112 = <i>Ogundá</i>	2111 = <i>Ossá</i>
2122 = <i>Iká</i>	2212 = <i>Oturupon</i>
1211 = <i>Oturá</i>	1121 = <i>Iretê</i>
1212 = <i>Oxé</i>	2121 = <i>Ofun</i>

Estes são os odus principais (*babá-odu*) na tradição do território iorubano da região sudeste, havendo outras formas em demais regiões e cidades⁹. Quando não há empate no mesmo par, temos os odus-filhos, num total de 240. Seus nomes se compõem do nome do odu da direita seguido pelo da esquerda. Exemplo:

9. William Bascom, *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*, London, Indiana University Press, 1969, p. 48.

Na linha esquerda sai 2112,
 na linha direita sai 2122.
 Logo, trata-se então do odu *Iwori Iká*.

Não é difícil perceber como difícil é a arte do babalaô, pois para cada odu ele deverá decorar centenas e centenas de versos oraculares. Mesmo em Cuba, em que é forte a presença dos sacerdotes de Orunmilá (orula), onde presenciei, com outros companheiros, um babalaô jogando opelê-Ifá, notei que ele de fato marcava os odus que saíam no jogo, e depois os interpretava, mas nunca declamou um poema sequer, com certeza numa adaptação mais próxima à que resultou no jogo de búzios. Martiniano do Bonfim, o último babalaô do Brasil, também nunca foi visto jogando com o opelê, mas com os 16 búzios¹⁰.

O jogo de búzios daí derivado opera apenas com os 16 odus principais, portanto, com um número muitíssimo menor de poemas oraculares, sendo necessário, ao se constatar um problema, perguntar ao oráculo se a origem dele vem do próprio destino, da divindade que rege o consulente, de causas naturais ou como resultado de magia. Cada diagnóstico resultará num processo ritual, num sacrifício. Cada odu foi, num passado mítico, regente de destinos não só de homens como de deuses e o conhecimento dessas histórias através da repetição oral fornece os indícios dos problemas, a explicação da sua origem e das formas de solucioná-los.

Na concepção iorubana, conhecer o odu que nos rege é importante também pelo fato de que uns são mais favoráveis que outros, alguns são nefastos, outros ambíguos, sendo portanto necessário saber como tratá-los. Por exemplo, para um babalaô de Ifá, a pessoa que está sendo regida pelo odu *Ejiogbé* está destinada a acumular grande fortuna, mas também se sujeitará a grandes males. O odu *Ogundá* é sinal de muitas vitórias sobre inimigos, enquanto *Iretê* denota morte, inimigos e maldades¹¹. No Recife, René Ribeiro encontrou o odu *Ajanilé* interpretado como sinal de morte, sendo necessário nesse caso consultar o oráculo para saber se se trata de morte do consulente ou de pessoa de sua família¹². Em São Paulo, nossos informantes Armando de Ogum e Doda de Ossaim atribuem ao odu *Odí* (7 abertos) sinal de

10. Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, cap. 20.

11. Wande Abimbola, *Ifá, an Exposition of Ifá Literary Corpus*, Ibadan, Nigéria, Oxford University Press, 1976, pp. 30-31.

12. René Ribeiro, *Antropologia da Religião e Outros Estudos*, Recife, Massangana, 1982, p. 188. Roberto Motta, seguindo o "Manual do Sítio" nos dá outros nomes para alguns odus, com seus orixás, preânúncios e sacrifícios prescritos. Ver Roberto Motta, *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*, Recife, UFPE, 1991 (tese mimeo.).

difficultades, má sorte, perseguições e insucessos sempre que este odu aparece em sua forma negativa, o que é definido se, num segundo lançamento, sair um odu de ordem inferior (de 9 a 16 búzios abertos). Para Pai Doda e outros, o odu *Iká* (13 abertos) é prenúncio de morte. Igualmente *Ofun* (10 abertos) indica divisão, dificuldades, embora possa, na forma positiva, vaticinar brilho, conquista, popularidade. *Okanran* (8 abertos), ensina Pai Doda, não é bom: o augúrio é de divisão, corte, inimigos agindo. *Ossá* (9 abertos) é o odu do *Orí* (cabeça): há de se tomar precauções para se manter o equilíbrio mental; é um sinal de que o orixá está pedindo a cabeça do consulente; é preciso sacrificar para Iemanjá. Mas *Ossá* também fala da morte, da morte que está para acontecer. Nele falam também Iansã e Egun. *Ejilá Xeborá* (12 abertos), odu de Xangô, rei de Oyó, é prenúncio de perigo imediato no campo dos negócios, da burocracia, da justiça. Pelo menos um amalá deve ser oferecido a Xangô numa próxima quarta-feira antes do cair da noite. Mas *Ejiokô* (3 abertos) é caminhos abertos, viagens, sucesso; *Oxé* (5 abertos) fala de amor, é odu de Oxum. Mas cada odu deve ser várias vezes consultado, pois os odus prenunciam coisas boas e coisas ruins.

Há odus que acompanham o indivíduo por toda a vida (o odu do nascimento), como há odus transitórios que regem momentos específicos ou etapas da vida.

Os nomes dos odus entre os iorubanos são os mesmos, com pequenas variações locais e dialetais conforme se verifica no Quadro 1, para o jogo de opelê-Ifá, e no Quadro 2 para o jogo de búzios. Vê-se por este Quadro 2 que em Cuba e em Salvador os nomes nigerianos foram preservados quase que fielmente. Já no Recife sofreram alguma variação.

O Quadro 3 contém os nomes dos odus segundo publicações religiosas brasileiras à venda em casas de artigos rituais. Destes autores, Byron de Freitas usa como fonte Roger Bastide, citando-o. O mesmo não acontece com José Ribeiro, que, valendo-se dos estudos de René Ribeiro, sem citá-lo, transcreve o nome dos odus por ele recolhidos e os orixás associados aos odus. Transcreve diretamente desse autor parágrafos inteiros sobre a interpretação dos odus e fórmulas para “despachá-los”. E comete o erro de inverter a ordem dos odus, ao considerar búzio aberto o que a etnografia tradicionalmente registra como fechado¹³.

O Quadro 4 oferece uma lista de orixás que respondem nos odus dos búzios, isto é, aparecem nos versos originais dos poemas oraculares coletados na Nigéria e no Benin, assim como aqueles que se preservaram em Cuba e no

Brasil, a despeito de se terem perdidos os poemas. Temos ainda orixás fornecidos em publicações religiosas e aqueles coletados entre quatro chefes de terreiros paulistas de diferentes tradições.

Na Nigéria, apesar das diferenças locais de culto e rito, podemos observar que há um certo padrão que se mantém — existe uma repetição significativa das divindades em poemas oraculares de diferentes tradições. No Quadro 4.1. comparamos essas divindades nigerianas com aquelas encontradas nos odus de Cuba, Recife e Salvador, verificando-se estreitas semelhanças.

O Quadro 4.2. refere-se às divindades que respondem nos odus dos búzios segundo publicações religiosas brasileiras. Vemos aí que para os mesmos odus “respondem” diferentes orixás. Parece que estes autores tendem a uma certa criatividade, que se distancia do padrão encontrado pelas fontes etnográficas citadas.

No Quadro 4.3 encontramos os orixás que falam nos odus, segundo quadro dos nossos informantes: pais e mães-de-santo citados no texto, iniciados, e com terreiro aqui em São Paulo. Vemos que, se por um lado é possível encontrarmos os mesmos orixás referidos nos mesmos odus, em outros odus há variações. Para o odu 1 aberto fala Exu, no jogo de búzios das três fontes. O mesmo ocorre com Oxum citada no odu de número 5. Para 9 búzios abertos é Oxaguiã quem fala. Quando a caída é 12 abertos a divindade referida é Xangô.

Comparando então as fontes etnográficas escritas (África, Cuba, Recife e Salvador) e nossos informantes (São Paulo), podemos verificar, conforme demonstra o Quadro 5, que de fato existe certa consistência entre o número de búzios abertos e as divindades a ele associadas, denotando assim a sobrevivência e reprodução de uma estrutura mínima centrada naqueles orixás cujo culto não esteve limitado a bases locais de origem.

Note-se que os orixás que mantêm maior consistência com certos odus vieram a se constituir em deuses que hoje, no Brasil, são os mais cultuados, em contraste com um panteão africano quase que infindável. Mesmo na África esses deuses hoje tão importantes no Brasil se constituíram em objeto de culto de grande predominância. Estamos falando de Exu, Ibeji, Ogum, Xangô, Oxum, Iansã, Iemanjá, Obaluaiê, Nanã, Oxumarê e Oxalá.

Isso mostra como certas divindades ultrapassam limites geográficos e tradições iniciáticas, dentro e fora da África, emprestando um caráter de *universalidade* a um tipo de religião originalmente de base tribal. Note-se que Obá, Euá, Oxóssi, Logun-Edé e Ossaim não participam deste padrão reiterativo, ainda que entre nós Ossaim e Oxóssi tenham seu culto largamente

13. José Ribeiro, obra citada no Quadro 4.2, pp. 20-23. Confrontar com René Ribeiro, *op. cit.*

difundido. A inclusão de alguns orixás em certos odus parece preencher a necessidade de organização de um panteão que reflete as variações de ritos, linhagens e casas de culto. Divindades esquecidas vão sendo substituídas por outras, juntando-se às vezes num mesmo odu orixás que podem fazer parte daquilo que muitos pais-de-santo chamam de “enredo”, isto é, diferentes entidades como coadjuvantes de um mesmo mito, não necessariamente vindos de uma tradição oracular. Em outros casos evidentemente tudo dependerá do arbítrio do pai-de-santo.

De todo modo, o processo é dinâmico. Júlio Braga¹⁴, que estudou na Bahia fontes assemelhadas às de Bastide¹⁵ e de Verger¹⁶, porém duas décadas mais tarde, mostra a introdução e substituição de orixás dentro de uma mesma tradição (Quadro 4.1). Oxóssi, patrono da nação queto, estranhamente não aparecia na lista de Bastide, mas já aparece na de Braga, que substituiu Xangô no quarto odu, permanecendo este apenas no décimo segundo, que antes também já ocupava. Omolu, Nanã e Oxumarê, considerados da mesma família mítica (fon) substituem no décimo terceiro uma entidade hoje esquecida, Obeteogundá. Euá e Oxum juntaram-se a Iemanjá no quinto odu, do qual sai Ogum que continuará no terceiro, agora também com Iemanjá, a qual cede lugar no nono odu para Iansã, juntamente com Egun, ambos entidades fundamentais, tanto nos cultos dos antepassados como nos ritos funerários.

Vimos que para alguns odus há reiterada citação dos mesmos orixás. De todos eles, é o odu denominado *Ejilá Xeborá*, e que é representado por 12 búzios abertos, o que mantém referência constante a Xangô, tanto na África como em Cuba, como no Brasil. Entre nossos informantes também é conhecido como odu da justiça, ligado a questões de negócios, problemas burocráticos e exercício do poder.

Em razão desta “unanimidade” de Xangô com 12 búzios, escolhemos seu odu para dele transcrever alguns trechos do poema tal como é narrado pelo babalaô Salakó, consagrado a Oxalá, e reproduzido por Bascom¹⁷.

Nesse poema, Xangô aparece como deus e o homem que foi antes de ser elevado à dignidade divina. Em alguns trechos fala-se de alguma pessoa do povo que há muito tempo teria recorrido ao oráculo em busca de socorro.

A transcrição desse trechos tem por fim dar ao leitor um exemplo da estrutura de um texto sagrado oracular, com suas reverências, citação de

problemas e formas de solucioná-los. Como mesmo dentro de um trecho há versos que se repetem muitas vezes, suprimi aquilo que me pareceu excessivo. Ao traduzir o poema, tomamos a liberdade de fazer algumas adaptações, procurando, contudo, não comprometer o sentido geral.

POEMA DO EJILÁ XEBORÁ

Orixá diz: Uma bênção, dinheiros¹⁸
 Orixá diz: Uma bênção, filhos
 Orixá diz: Uma bênção, vida longa
 Quando as mais antigas divindades falam no jogo,
 Orixá diz que a pessoa para quem se joga deve ir e sacrificar para Xangô
 Orixá diz que ele deveria oferecer doze orobôs
 Ele deveria oferecer doze porções de mingau de inhame
 Ele deveria oferecer doze bastões
 Ele deveria oferecer doze pedras
 Ele deveria oferecer 24 000 búzios¹⁹
 Ele deveria oferecer dois galos
 Ele deveria oferecer dois pombos
 Você entendeu o tipo de sacrifício que Orixá disse?
 Vigoroso, firme como um bastão de pedra²⁰
 No jogo para Awalawulu²¹, filho de Ogbojo,
 Jenrola, filho de “Aquele que vê 200 inimigos e os vence todos”²²
 Xangô, o que pode fazer sua vida boa
 E seu destino seguir em ordem?
 Xangô, o que pode ele fazer para que a vida de alguém seja boa
 E seu destino seguir em ordem
 Diz-se que ele deve ir e oferecer sacrifício
 O que deve ele oferecer?
 Diz-se que ofereça 24 000 búzios
 Diz-se que ofereça doze pombos
 Ele deve oferecer doze galos
 Diz-se que ele deve oferecer doze bastões
 Xangô recolhe o sacrifício (ebó), ele oferece o ebó
 Ele agrada os deuses
 Ninguém mais pode enfrentá-lo
 Ele pôs termo ao ódio dos inimigos
 Quando ele tomou o bastão nas mãos,
 Xangô derrota todos os seus inimigos

14. Júlio Braga, *O Jogo de Búzios*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

15. Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, São Paulo, Nacional, 1978.

16. Roger Bastide e Pierre Verger, “Contribuição ao Estudo da Adivinhação em Salvador (Bahia)”, em Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.), *Olódùriṣà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Ágora, 1981.

17. William Bascom, *Sixteen Cowries...*, op. cit., pp. 719-741.

18. Orixá ou Orixalá ou Oxalá, deus a quem o babalaô Salakó é consagrado.

19. Búzios eram usados antigamente como moeda na África ocidental.

20. Verso de referência a Xangô.

21. Outro nome para Xangô: o som do trovão.

22. Verso de referência a Xangô.

E viu o fim do ódio deles.
 Xangô estava dançando, Xangô rejubilando-se
 Ele tinha contentado os adivinhadores
 E os adivinhadores tinham contentado Orixá
 Pois o oráculo de Xangô tinha falado a verdade
 [...]
 Eles cantaram: “Xangô, quando as coisas estiverem ruins, carregue-me em suas costas
 “Você é firme e rijo como um bastão de pedra”
 “Se as coisas estiverem ruins, carregue-me em suas costas”
 “Você que é firme e rijo como um bastão de pedra”
 Orixá disse que ajudará esta pessoa a vencer seus inimigos
 Assim fala Orixá
 [...]
 Jogo para Apa-eruju
 Que em lágrimas implorava um filho
 Existiu uma mulher chamada Apa-eruju, seria ela capaz de ter um filho?
 Eles dizem que ela pode parir um filho
 O que deveria ela fazer?
 Deveria oferecer 24 000 búzios
 Deveria oferecer um galo
 Disseram que ela fosse e oferecesse a roupa que usava em sacrifício
 Disseram que ela fosse e oferecesse comida a Xangô
 Disseram que oferecesse bebida a Xangô
 Disseram que oferecesse dois obis
 Disseram que oferecesse um caracol
 Ela devia oferecer um caracol para Oxalá
 Ela reuniu as coisas do sacrifício e ofereceu um ebó
 Ela apazigou os deuses
 As crianças que ela nunca tivera antes
 Que ela tinha abortado
 Apa-eruju começou a gerar crianças
 Ela começou a gerar filhos.
 Ela começou a dançar, ela se regozijou
 Ela estava rezando pelos adivinhadores
 E os adivinhos rezando para Orixá
 Pois seus adivinhos tinham dito a verdade
 “Eson wewe, ela wewe”
 [...]
 Xangô vivia entre inimigos
 Lá estava Xangô e ele estava cercado pelos inimigos
 O que ele podia fazer para derrotá-los?
 Foi-lhe dito que fizesse um ebó
 Qual sacrifício oferecer?
 Disseram-lhe que oferecesse 24 000 búzios à direita
 E disseram que oferecesse 24 000 búzios à esquerda
 Ele devia ir e oferecer dois galos

Ele devia ir e oferecer dois pombos
 Ele devia ir e oferecer doze pedras
 Ele devia ir e oferecer doze pavios de lamparina
 Ele devia ir e oferecer doze bastões
 Xangô reuniu essas coisas e fez o sacrifício
 Ele apazigou os deuses
 Xangô terminou o sacrifício
 E estava voltando
 No fogo da lamparina Xangô acendeu o fogo em sua boca trazendo o bastão em sua mão
 Ninguém mais podia enfrentar Xangô
 Xangô vencera
 Quando Xangô chegou eles o aclamaram
 Bem-vindo, Xangô,
Kabiyesi k'abo, sua majestade
 Bem-vindo, bem-vindo
 Todos aqueles que nunca haviam saudado Xangô
 Agora o faziam
 Eles o saudavam
 Xangô dançava em regozijo
 [...]
 Um homem sábio não faz de si mesmo um chefe
 Facas, ainda que afiadas, não podem cortar o próprio cabo
 Foi jogado para Afonjá (Xangô), quando ele ia se tornar rei de Oyó.
 Afonjá perguntou o que fazer
 Foi dito que oferecesse 24 000 búzios do lado direito e 24 000 do lado esquerdo.
 Dois galos
 Duas galinhas
 E dois pombos
 Assim deveria ele fazer, assim fazer o ebó
 Ele devia oferecer a túnica que estava usando
 Ele devia fazer algo para seus parentes e amigos
 Ele o fez e todos se reuniram
 para comer e beber após o sacrifício
 Então foi perguntado: — Quem se tornará rei?
 Que tal a pessoa em cuja casa comemos e bebemos?
 Quem senão Afonjá?
 Quem mais pode ser feito rei?
 Somente temos Afonjá
 E eles escolheram Afonjá e o fizeram rei de Oyó
 E começaram a dançar em regozijo
 [...]

Quadro 1. Nome dos odus principais (duplos ou *meji*) no jogo do opelê-Ifá

PESQUISAS REALIZADAS NA NIGÉRIA				FONTE RELIGIOSA
ODUS ²³	GLEASON ²⁴ Pesquisa em Oyó, Lagos, Ijebu e Ibadan	BASCOM ²⁵ Pesquisa em Ilê-Ifé	ABIMBOLA ²⁶ Pesquisa em várias cidades	Orunmila Youngster of Indigene Faith of África ²⁷ — Nigéria
1	Eji Ogbe	Eji Ogbe	Eji Ogbe	Eji Ogbe
2	Oyeku	Oyeku Meji	Oyeku	Oyeku
3	Iwori	Iwori Meji	Iwori	Iwori
4	Odi	Odi Meji	Odi	Odi
5	Irosun	Obara Meji	Irosun	Irosun
6	Oworin	Okanran Meji	Oworin	Oworin
7	Obara	Irosun Meji	Obara	Obara
8	Okanran	Oworin Meji	Okanran	Okanran
9	Ogunda	Ogunda Meji	Ogunda	Ogunda
10	Osa	Osa Meji	Osa	Osa
11	Ika	Irete Meji	Ika	Ika
12	Oturopon	Oturopon Meji	Oturopon	Oturopon
13	Otura	Otura Meji	Otura	Otura
14	Irete	Ika Meji	Irete	Irete
15	Oxe	Oxe Meji	Oxe	Oxe
16	Ofun	Ofun Meji	Ofun	Ofun

23. O número representa a ordem de entrada dos odus na terra quando foram enviados por Orunmilá para substituí-lo.

24. Judith Gleason, *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba*, New York, Grossman Publishers, 1973.25. William R. Bascom, *Ifa Divination...*, op. cit.26. Wande Abimbola, *Sixteen Great Poems of Ifa*, s.l.p., UNESCO, 1975.27. *Orunmila Magazine*, n. 2, Orunmila Youngster of Indigene Faith of África, Lagos, Nigéria, 1986.

Quadro 2. Nomes dos odus no jogo de búzios, segundo fontes etnográficas para África, Cuba e Brasil

búzios abertos	NIGÉRIA cidade de Ifé ²⁸	NIGÉRIA cidade de Oyó ²⁹	BENIN várias cidades ³⁰	CUBA Havana ³¹	BRASIL Recife ³²	BRASIL Salvador ³²
1	Okanran Sode	Okanran	—	Okanran Sode	Otubi	Okanran
2	Eji Okó	Eji Okó	Jonko	Eji Ojô	Meji	Ejiokô
3	Ogunda	Ogunda	Gunda	Ogunda	Ogundá-Meji	Eaogundá
4	Ogbe/Rosun	Ierosun	Loso	Eji Orosun	Ejila-Bobo-Male	Orosun
5	Ogbe/Shgun	Oxe	Ce	Oche	(?)	Oxé
6	Obara b'Ogbe	Obara	Abla	Obara	Be-Ofun ou Obiujan	Obará
7	Edi Meji	Odi	Di	Odi	Osá Tincô	Odi
8	Ogbe Meji	Eji Ogbe	Jyobe	Eji Onle	Ejionilé ou Ajaniile	Ejionilé
9	Osa'wori	Osa	Sa	Osa	Eje-Bara	Osá
10	Ofun Mewa	Ofun	Fuu	Ofun	Obiurussun	Ofu
11	Oworin	Owonrin	Wele	Ogbani	(?)	Owarin
12	Ejilewa	Ejila Shebora	Jila Cebola	Ejila Chebora	Olije-Asheborá ou Odela	Ejila Seborá
13	Ishe Ebura Metala	Ika	Lose-Lobo	—	Opete Gunda ou Obeto Gundar	Eji Ologbon
14	—	Oturupon	Osantu-Obbenjo	—	Obejekô	Ika
15	—	Ofun Kanran	Olo-Oba-Egbo	—	Obeonone	(?)
16	—	Irete	—	—	Ejobe	—

28. William Bascom, *Sixteen Cowries...*, op. cit.29. Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1961.30. Lydia Cabrera, *Yemanjá y Ochún*, Madri, Forma Gráfica, 1974; Bascom, op. cit.31. Renê Ribeiro, *Cultos Afro-brasileiros do Recife: Um Estudo de Ajustamento Social*, Instituto Joaquim Nabuco, 1952.

32. Roger Bastide, op. cit.

Quadro 3. Nome dos odus no jogo de búzios, segundo publicações religiosas brasileiras

búzios abertos	Byron Torres de Freitas ³⁴	Obaniká (Antenor R. da Graça ³⁵)	Jorge Alberto Varanda ³⁶	Babalawó Oju-Obá (Omolocó) ³⁷	José Ribeiro ³⁸ Fernandes Portugal ³⁸
1	Okanran	Onicaçan	Okanran Sodé	Okanran	Obénonê
2	Ejiojó	Ejinegê	Megiojó	Ossá	Obejó
3	Eta Ogundá	Ogundá-Massá	Etaogundá	laworin	Opetê Gundá ou Obetó Gundar
4	Orosun	Age-Miralá-Agê	Yorossun	Esi-Olachéborá	Elife-Oxebor ou Adelé-Axeborá
5	Oxé	Oxétura	Oxé	Oso-Marê	(?)
6	Obará	Obara-ké	Obará	Olá-Xeborá	Obiorussu
7	Odi	Ondi-Cañcan	Odi	Onikasan	Ejê-Obará
8	Ejionilê	Ogunilê	Ejionilê	Eta-Ogundá	Ajantilê
9	Ossá	Exe-Obará	Ossá	Ani-Meji	Ossa Timikó
10	Ofu	Osatura-Besa	Ofun	Nanzi-Buruku	Bé-Ofun ou Obi-Ufan
11	Owarin	Orixá-ke	Owarin	Obará	(?)
12	Ejila Seborá	Oulançan-Laaché	Ejila-Xeborá	Obará	Ejila-Bobó-Malê
13	Eji Ologbon	Etalá-Metala	Ejiologbon	Oso-Meji	Ogundá-Meji
14	Iká	Oudon-Mirilê	Iká	Oso-Meji	Meji
15	—	Oré-Babá-Bajá	Obetegundá	Onikasan	Onbi
16	—	Outubé-Kontam	Se alafia ni	Efun	Odaké ou Odu ou Odubé

33. José Ribeiro, *O Jogo de Búzios*, 4. ed., Rio de Janeiro, Pólo Mágico, 1985.34. Byron Torres de Freitas, *O Jogo dos Búzios*, 9. ed., Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d.35. Apud Byron Torres de Freitas, *op. cit.*36. Jorge Alberto Varanda, *O Destino Revelado no Jogo de Búzios*, Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d.37. Babalawó Oju-Obá, *O Verdadeiro Jogo de Búzios*, 4. ed., Rio de Janeiro, Editora Eco, s.d.38. Fernandes Portugal, *O Jogo de Búzios*, Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1986.Quadro 4.1. Orixás que “falam” no jogo de búzios por odu³⁹ segundo fontes etnográficas

búzios abertos	Nigéria e Benin (mais frequentes) BASCOM ⁴⁰	Cuba	Brasil Recife RIBEIRO ⁴²	Brasil Salvador BASTIDE ⁴³	Brasil Salvador BRAGA ⁴⁴
2	Ebeji, Xangô, Ogum	gêmeos e outros	Béji	Ibêji	Ibêji
3	Ogum, Iemanjá	Ogum	Ogum do Congo	Ogum	Ogum, Iemanjá
4	Xangô, Iemanjá, Oxalá	Olokun, Euá	Xangô	Xangô	Oxóssi
5	Oxum, Iemanjá	Oxum	(?)	Iemanjá, Ogum	Oxum, Euá, Iemanjá
6	Oxumilá, Ogum, Odés	Xangô, Oxum, Eleguá	Orixalá	Iansá	Xangô
7	Oxumilá, Exu, Oxalá, Iemanjá	Iemanjá	Iemanjá, Xangô	Exu	Exu
8	Oxalá, Oké, Oxumilá	Obatalá, Oxumilá	Orixalá	Oxalá	Oxalá (Oxaguia)
9	Iemanjá, Ossaim, Olá, Ajaguná	Olá	Iemanjá, Xangô	Iemanjá	Iansá, Egum
10	Oxalá, Olokun	Obatalá, Olá, Oxum	Iansá	Oxalá	Oxalá (Oxalufã)
11	Egum, Obatalá	Eleguá, Egum, Oxóssi	(?)	Exu	Exu
12	Xangô	Xangô	Xangô	Xangô	Xangô
13	Obatalá, Omulú, Naná	Obatalá	Obatalá, Ogum	Obetogundá	Obatalá, Naná, Oxumarê
14	Egum, Oxumarê	—	Naná	Oxumarê	Egum
15	Orixá Okó, Ossaim	—	Orixalá	—	—
16	Oxalá, Ogum	—	Exu-Ossa	Obatalá	—
	Oxalá	—	—	—	—

39. Inclusive Egum, que não é orixá, mas tem grande importância no jogo. Excluí da tabela entidades de compreensão mais iniciática, como Ori, Ajé, Egbé, Iá Mi Oxorongá, e outras não cultuadas no Brasil.

40. William Bascom, *Sixteen Cowries...*, *op. cit.*41. Lydia Cabrera, *op. cit.*42. Renê Ribeiro, *op. cit.*43. Roger Bastide, *op. cit.*44. Júlio Braga, *op. cit.*

Quadro 4.2. Orixás que “falam” no jogo de búzios por odu segundo publicações religiosas brasileiras

búzios abertos	Byron Torres de Freitas ⁴⁵	Obaniká (Antenor R. da Graça ⁴⁷)	Jorge Alberto Varanda ⁴⁸	Babalawô Oju-Obá (Omolocô) ⁴⁹	José Ribeiro ⁴⁵ Fernandes Portugal ⁵⁰
2	Ibêji	Obaluaie	Ogum	Ogum	Ibêji
3	Ogum	Ogum	Obaluaie	Oxóssi	Ogum de Congo
4	Xangô	Iemanjá	Iemanjá	Obaluaie	Xangô
5	Iemanjá, Ogum	Oxumaré, Oxum	Oxum	Obaluaie	(?)
6	Iansã	Oxalá	Oxóssi, Logun-Edé	Oxumaré	Orixalá
7	Exu	Oxalufá	Omulu, Oxalá	Exu	Iemanjá, Xangô
8	Oxalá	Oxaguiá	Oxaguiá	Iemanjá	Orixalá
9	Iemanjá	Xangô Aganju	Iemanjá, Iansã	Naná	Iemanjá, Xangô
10	Oxalá	Xangô Agodô	Oxalufá	Naná	Iansã
11	Exu	Iansã	Iansã	Xangô	(?)
12	Xangô	Ossaim	Xangô	Xangô	Xangô
13	Obetegundá	Naná	Naná	Iansã	Obaluaie, Ogum, Naná
14	Oxumaré	Ibêji	Ossaim, Oxumaré	Iansã	Orixalá
15	Obatalá	Euá, Obá	Euá, Obá	Exu	Exu Ozá
16	—	Orumilá	Oxalá	Oxalá	—

45. José Ribeiro, *op. cit.*46. Byron Torres de Freitas, *op. cit.*47. Apud Byron Torres de Freitas, *op. cit.*48. Jorge Alberto Varanda, *op. cit.*49. Babalawô Oju-Obá, *op. cit.*50. Fernandes Portugal, *op. cit.*Quadro 4.3. Orixás que “falam” no jogo de búzios por odu segundo chefes de terreiros paulistas⁵¹

búzios abertos	Rito Queto Tradicional: Pai Doda de Ossaim	Rito Angola de Tradição Goméia: Tata Wilson de Iemanjá	Rito Queto Africanizado: Mãe Sandra de Xangô e Pai Armando de Ogum
1	Exu	Exu	Exu, Xapaná, Ossaim, Egum
2	Ibêji, Iemanjá	Obaluaie	Ibêji
3	Ogum	Ogum	Xapaná, Naná, Oxumaré, Oxóssi, Euá
4	Ossaim, Obaluaie, Oxumaré	Iemanjá	Xangô, Olá
5	Oxum, Logun-Edé, Naná	Oxum, Bessém	Oxum, Egum
6	Xangô, Obá	Orixalá	Xangô, Obá, Oxóssi, Logun-Edé, Exu
7	Oxaguiá e outros	Olufá	Ogum, Exu, Ossaim, Egum
8	Oxaguiá, Oxóssi, Naná	Oxaguiá	Oxaguiá, Oxum, Iemanjá
9	Iansã, Iemanjá, Egum	Xangô Aganju	Iemanjá, Ogum, Olá, Odé, Logun-Edé, Obá, Egum
10	Oxalufá	Xangô Agodô	Orixás Funfun, Iemanjá
11	Exu	Iansã	Obaluaie, Naná, Euá, Egum
12	Xangô	Xangô, Oxóssi, Katendê	Xangô
13	Oxumaré	Naná	—
14	Omulu, Euá, Ossaim	Vungi (Ibêji)	Oxumaré
15	Egum	Obá	—
16	Orumilá	Orumilá	—

51. Conforme pesquisa de campo, 1986-1990. Doda Braga de Ossaim é babalorixá do Ilê Axé Ossaim Daré, à Rua Major Emiliano da Fonseca, 444, Pirituba, São Paulo. Wilson da Silva de Iemanjá é tata de inquice do Candomblé de Angola Yêyê Omoejá, à Rua Maria Teresa de Andrade, 800, Parelheiros, São Paulo. Sandra Medeiros de Xangô é ialorixá do Ilê Leuiwyato, à Rua Maria Florência, 88, Guararema. Armando Vallado de Ogum é babalorixá do Ilê Axé Ogunjá Ati Yêyê Ipondá, no número 51 da Estrada Particular do Condomínio Chácara Santo Amaro, travessa da Avenida Paulo Guilguer Reimberg, altura do número 9460, Capela do Socorro, São Paulo (sobre as origens destas casas, ver Prandi, *op. cit.*).

Quadro 5. Orixá mais freqüente em cada odu do jogo de búzios nas fontes etnográficas e na observação de campo em São Paulo (Quadros 4.1 e 4.3)

búzio abertos	Orixá mais citado	Localidade em que pelo menos uma das fontes disponíveis cita o orixá neste odu
2	Ibeji	África
3	Ogum	África
4	Xangô	África
5	Oxum	África
6	⁵²	
7	⁵²	
8	Oxalá	África
9	Iansã	África
10	Iemanjá	
11	Oxalá ⁵²	África
12	Xangô	África
13	Obaluaiê	África
14	Nanã	
15	Oxumaré ⁵²	África
16	Oxalá ou Orunmilá	África
		São Paulo

52. Neste odu não houve repetição do nome em pelo menos uma das fontes consultadas. Os orixás Obá, Euá, Oxóssi, Logun-Edé e Ossaim, todos incorporados ao panteão brasileiro mais generalizado, não aparecem nesta lista. Trata-se, de fato, de orixás menos cultuados, no Brasil, em Cuba ou em sua origem à época dos registros. Oxóssi, patrono do candomblé de nação queto, muito famoso no Brasil, está esquecido no Benin de onde veio.

RECONSTRUINDO TRADIÇÕES UM RITO DE INICIAÇÃO AO ORÁCULO DOS ODUS

Aprender a jogar por odus, segundo alguma tradição iorubana, tem sido uma das grandes aspirações de sacerdotes brasileiros do candomblé. O rito aqui narrado com o máximo de pormenor que consegui registrar mostra como uma tradição pode ser construída e aceita, mesmo quando ela é uma reorganização de fragmentos originários de fontes várias, tendo como amálgama a suposta legitimidade sacerdotal que vem da origem daquele que afirma a tradição — a África, neste caso, ou o africano.

A Universidade de São Paulo, através do Centro de Estudos Africanos, mantém desde junho de 1981 o curso de Língua e Cultura Yorubá, pelo qual já passaram nestes dez anos mais de 660 alunos, em sua maioria oriundos do povo-de-santo: pais e mães-de-santo, ogãs, equedes, iaôs, abiãs, que nele se inscrevem tanto em busca de conhecimentos de língua, história e mito, como à procura de canais de acesso à religião dos orixás como é professada na África. Parte dos alunos, evidentemente, não tem qualquer vínculo ou interesse religioso: antropólogos, sociólogos, lingüistas, africanistas, curiosos etc.

O curso é ministrado por estudantes nigerianos que vêm para fazer cursos na USP. Alguns deles, ou então outros a eles ligados, fornecem informações sobre o culto dos orixás na Nigéria e chegam a ensinar alguns ritos iniciáticos, para o que eles, os nigerianos, se valem também de literatura religiosa e etnográfica nigeriana, além do que aqui aprendem nos candomblés brasileiros. Em sua origem, eles, como elite local, estão afastados da religião antiga, mas conhecem algumas das tradições. Descobrimos nos orixás uma fonte de negócios ou de prestígio, ao conhecerem os alunos e os grupos que circulam em torno do curso da USP, eles organizam grupos de peregrinação aos lugares sagrados da Nigéria e chegam mesmo, e são vários os casos, a se estabelecer aqui como babalorixás ou babalaôs, sendo muitas vezes recebidos com honrarias inclusive nas mais tradicionais casas de candomblé da Bahia.

Do ritual aqui descrito participaram doze dos vinte e poucos alunos inscritos no curso do primeiro semestre de 1987. Esse ritual também foi realizado em anos anteriores com pequenas variações e sempre tendo grande procura em todas as turmas de alunos. Trata-se de uma iniciação a Orunmilá, que pretende dotar o iniciado do poder e do saber sagrados para jogar os búzios e interpretar, segundo a prática africana, os desígnios dos deuses mostrados nas caídas dos odus — é o que se promete e o que se vende.

A iniciação foi realizada depois de algumas semanas de aula em que o professor oferecia breves lições sobre o culto de Orunmilá e sobre a importância

de Exu como mensageiro do oráculo. Falou-se de odus, do opelê-Ifá, do jogo de búzios, dos babalaôs e de Orunmilá. O professor apresentou o seu conter-râneo, que faria a iniciação e daria o curso de interpretação oracular, como sendo um sacerdote de Orunmilá consagrado na África. A ansiedade dos alunos era grande.

Os interessados na iniciação deveriam, porém, se submeter a uma consulta a Orunmilá, o que foi feito num sábado à tarde na casa do professor. O jogo eliminou dois candidatos, dois antropólogos.

Os doze escolhidos deveriam providenciar a compra do material necessário, comprometer-se a assistir, após a cerimônia de iniciação, às aulas sobre odus, que seriam ministradas nos domingos à tarde, pagando cada um Cz\$ 500 por aula⁵³, e pagar a taxa de iniciação de Cz\$ 800 cada um⁵⁴. O rito consiste, preliminarmente, no assentamento de um Exu que é mensageiro entre o iniciando no jogo de búzios e Orunmilá, deus do oráculo. A primeira providência era conseguir o material para tanto.

Lista do material para assentamento do Exu

- 2 maços de vela
- 21 moedas
- 9 obis (7 para mulher)
- 9 orobôs (7 para mulher)
- 1 alguidar nº 3
- atarê (pimenta-da-costa)
- 2 garrafas de otim (aguardente)
- 1 garrafa de mel
- 1 garrafa de azeite-de-dendê
- 9 pombas cor branca (efun)
- 9 pombas cor vermelha (ossun)
- 7 metros de tecido branco
- 1 galo preto
- 1 obi africano (4 lados)
- terra de cupinzeiro
- 16 otás (pedras de rio)
- 1 esteira
- 1 alguidar pequeno
- 4 cumbuquinhas de barro
- 1 cumbuquinha maior
- 1 laguidibá (colar africano de pequenos círculos de chifre de búfalo, usado por sacerdotes de Omulu, e no Brasil por iniciados com o *status* de ebômi)
- 16 búzios serrados

- 16 búzios machos (3 pequenos e 13 grandes)
- 15 metros de tecido preto
- 15 metros de tecido vermelho
- 1 faca virgem

Este material custava em abril de 1987 cerca de Cz\$ 3 500,00, sendo que o laguidibá, vendido pelo próprio iniciador, custava Cz\$ 1 000,00.

O DIA DO EXU

Num domingo de manhã, reuniram-se todos num terreiro de uma mãe-de-santo, aluna do curso, situado em Guarulhos.

Com os tecidos branco e vermelho, as paredes do barracão foram cobertas, dispondo-se as esteiras no chão, cada iniciante com seu material reunido junto à sua esteira.

O iniciador, ao chegar, trouxe consigo grande quantidade de folhas de diferentes espécies, tendo cada aluno levado, conforme instrução, folhas de oxibatá, ajuorô, alfavaca e folhas-da-costa.

Foi um dia de grande tumulto no terreiro, pois, além dos iniciandos, lá compareceram alguns ogãs e iaôs que acompanhavam seus pais-de-santo, além do pessoal da própria casa. O início da cerimônia propriamente se deu por volta das 11 horas, só terminando à noite. As pessoas presentes usavam branco ou roupas de estilo africano. Muitos participantes, orientados por iniciados em anos anteriores, trataram de trocar entre si itens do material da lista, posto que apenas pequenas porções de certos itens seriam utilizadas. No decorrer da cerimônia, a modelagem dos Exus de barro transformou o barracão num lamaçal. O sacerdote se fez acompanhar de outro nigeriano que também circulava pelos candomblés de São Paulo. Levavam consigo uma pasta com papéis de onde liam as rezas mais longas, não as sabendo de cor, e às vezes discutindo entre si, em iorubá, sobre que passagens utilizar.

ASSENTAMENTO DO EXU

O iniciador joga para saber que odu nasce naquele momento da iniciação. Este odu acompanhará o novo iniciando em sua carreira de decifrador dos segredos e será representado por um otá que receberá sacrifício juntamente com o Exu e os outros 15 otás representando cada um os demais odus.

O iniciando, sentado em sua esteira, repete em iorubá a oração propiciatória do ofício, verso por verso, acompanhando o iniciador. Assim se reza:

53. O salário mínimo era nesta época de 1 368 cruzados.

54. Preços de abril de 1987. O salário mínimo era de Cz\$ 1 368 (cruzados).

Reza nº 1

- 1 *Iba Olodumare*
Iba Orunmila Baba Agbonmiregun
Iba Okanlenirinwo Irunmole
Iba Akoda
- 5 *Iba Aseda*
Iba Oringun merereyin aye
Iba Ile Ogere afoko yeri
Iba atiyo Ojo
Iba atiwo Oorun
- 10 *Iba Ikorita meta ipade Orun*
Iba F'olojo oni
Iba Eegun Ile
Iba Oosa Oja
Iba Agba
- 15 *Iba Omode*
Iba otura-rera tui se Alabo Ijo Orunmila Ato
Iba Osalogbe ti o bi Egbe Odo Orunmila
Awa Egbe Odo Orunmila juba O, Ki iba wa se
T'omode ba juba baba re, agbe'le aye pe
- 20 *Ada se nii hun omode*
Iba kii hun omode eniyan
Isu sisun kii hun ina
Akoogba kii hun oloko
Atipa kii hun oku
- 25 *Aso funfun kii hun ororiša*
Eni ni nhun agbon
Agbon kii hun'ni
Bi ekolo ba juba ile ile e lanu fun
Eyin araiye, E je o ju waa se o
- 30 *Ka'ma ku lomode*
Ka'ma dagba atoro je
Kaye o-ye wa o
Ka riba ti se
Ka rona gbe gba
- 35 *Ka, ma r'ija Omode araye O*
Ka'ma r'ija eleye O
Ajuba O! A juba O!! A juba O!!!
Ki iba wa ma hun wa O
A S E

- 1 Eu saúdo Olodumare, deus maior
Eu saúdo Orunmilá, meu pai, Agbonmiregun
Saúdo os 401 Irunmole, os Orixás
Saúdo o primeiro homem criado na terra
- 5 E o último deles a ser criado

- Saúdo os quatro pontos cardeais
Saúdo a terra
Saúdo o dia que amanhece
Saúdo a noite que vem
- 10 Saúdo os três pontos lá no céu
Saúdo o dono do dia
E saúdo o Egun da casa (nosso ancestral)
Saúdo o Orixá do mercado
Saúdo os anciãos
 - 15 Saúdo as crianças
Saúdo Oturarera, protetor da sociedade de Orunmilá
Saúdo Osalogbe, criador da sociedade de Orunmilá na terra
Nós, que cremos em Orunmilá, saudamos e esperamos que
Orunmilá ouça nossa saudação
 - 20 A criança que reverencia seu pai terá longa vida e por nada sofrerá
Que a nossa saudação a nós poupe sofrimentos
O inhamo que levamos ao forno seja bem cozido
Que as plantas boas não falhem ao agricultor
Que aos mortos não falte sepultura
 - 25 Que a Orixalá não falte o pano branco
A pessoa não faz nascer a sua barba
Nem a barba faz nascer essa pessoa
Se a minhoca saúda a terra, esta a ela abrigará
Vós que mandais no mundo, permiti que meus desejos se realizem
 - 30 Para que não morramos na juventude
Para que não crescamos a esmolar nas ruas
Para que o mundo nos seja bom
Que nossos caminhos se abram
Que não vejamos a discórdia dos povos sobre a terra
 - 35 Nem a obra das feiticeiras, Iá Mi Oxorongá
Nós saudamos, saudamos, saudamos
Nossa saudação seja ouvida por Orunmilá
Axé⁵⁵

O iniciando toma um pequeno alguidar e neste vai triturando folhas de *efinrin* (manjericao: *Ocimum minimum*)⁵⁶, folha das bruxas, as Iá Mi Oxorongá, respondendo ao canto do sacerdote:

55. Tradução de Ibitayo Olupona Ogunmuyiwa, e adaptação de R. Prandi. A tradução não foi fornecida durante o rito.

56. Os nomes em iorubá estão grifados, dando-se também os nomes populares e os científicos, quando foi possível identificar a planta. A maioria das folhas aqui descritas foi estudada por José Flávio Pessoa de Barros, *Ewe o Osanyin: Sistema de Classificação de Vegetais nas Casas-de-santo Jeje-nagô de Salvador, Bahia, São Paulo*, Tese de doutorado em Antropologia na USP, 1983, ainda não publicada. Cópias dessa tese circulam nos meios mais intelectualizados do povo-de-santo como verdadeira preciosidade.

Reza nº 2

*Oṣo ile ẹ ba jọ mi si
Aje ile ẹ ba jọ mi si*

Feiticeiro da casa afaste-se
Bruxa da casa afaste-se

O sacerdote prepara um amassí, macerando em água folhas de *etimpolá* (erva-tostão: *Boerhavia hirsuta*), que é uma planta dedicada a Orunmilá, uma planta do destino. O sacerdote pede ao iniciando que lave os 16 otás no amassí de manjerição, ele mesmo as passa em água limpa e depois no amassí de *etimpolá*, limpando as pedras do mal que com elas pode, por séculos, ter rolado pelos leitos dos rios, e ligando-as à força mística (*axé*) do destino⁵⁷.

Todos juntos preparam agora um amassí com folhas de: 1. samambaia (*omum*: *Lygodium polymorphum*), planta com que Oxum se disfarçou para conquistar Erinlé (desta ligação foi que nasceu Logun-Edé); 2. orelha de pau (*olu*: ?), fungo que se reproduz sem sementes, e por isso considerada puro *axé*; 3. *iranwolé* (pequenas folhinhas, não identificada), que seria uma planta dada a Exu quando este visitou Orunmilá para receber a incumbência de ser o mensageiro do oráculo; 4. folhas de dracena (*peregún*: *Dracena fragans*), que pertence a Ogum e em certas localidades aos orixás funfun, especialmente a Orunmilá ou Ifá, considerada a folha do segredo.

Enquanto se prepara esse amassí, canta-se nove vezes cada uma dessas louvações às folhas:

Reza nº 3

*Etiponṣa ab'ifa buru
Ifa, oni k'o to t'ola ti mbọ l'ona
Etiponṣa ab'ifa buru*

Erva-tostão traz muitos destinos
o amanhã tem mais destinos que o hoje
Erva-tostão traz muitos destinos

Reza nº 4

*Peregún ṣuṣu ni ẹ awo igbodu
Peregún ṣuṣu ni ẹ awo igbodu*

57. As explicações míticas sobre plantas, pedras e ingredientes aqui citados não foram dadas no ritual, mas nas aulas posteriores e de acordo com a curiosidade de alguns iniciados, obrigando, às vezes, o professor a preparar a "próxima aula".

A viçosa dracena é o segredo da floresta de Ifá
A viçosa dracena é o segredo da floresta de Ifá

Os otás são lavados nesse amassí. O que sobrou das folhas trituradas com água é usado para lavar o alguidar em que vai ser assentado o Exu, e também o laguidibá e os búzios. O que sobra do amassí é depositado no fundo desse alguidar.

O alguidar é colocado no centro da esteira sobre nove folhas-da-costa (*odundun*: *Bryophyllum pinnatum*) ou sete folhas para iniciando do sexo feminino, três folhas de *oxibatá*, e tantas folhas de erva-de-santa-luzia (*ojuorô*: *Pistia stratioides*) quanto for o número do odu daquele iniciando ao oráculo. A folha-da-costa separa o alguidar da terra, suplicando a aliança com Orunmilá no Orun. O *oxibatá* (nenúfar: *Nymphaea alba*) considerado uma folha de Oxum, é da água, mas se fixa na terra e simboliza o círculo da eternidade (repetição), o qual se abre para aquele que se inicia no candomblé brasileiro. O *ojuorô* tem as mesmas qualidades do *oxibatá*, mas ao invés do isolamento da folha do *oxibatá*, o *ojuorô* representa a reunião e a simetria, simbolizando a importância do iniciando para o grupo religioso. Durante a preparação do alguidar, reza-se nove vezes:

Reza nº 5

*Ojuoro ni leke omi
Oṣibata ni leke Ọdọ
Awa la leke oiawa*

Ojuorô que ramifica na água
Oxibatá que ramifica no rio
Finquemos nossas raízes também

Em toda a cerimônia apenas o adjá era utilizado como instrumento musical.

O sacerdote derramou azeite-de-dendê numa cumbuca e com um pavio de fibras embebido no óleo fez uma lamparina. Acendeu-se o fogo nesta lamparina (em iorubá, *itufu*). Este fogo que ilumina a cerimônia significa: "Se alguém vier a esta casa com maldade, que o fogo o queime". Esta chama ficou acesa até o final do ritual e todos os presentes tiveram o dever de cuidar para que ela não se apagasse, o que seria mau presságio.

O oficiante preparou com a terra de cupinzeiro e água o barro com que se molda a imagem do Exu. Enquanto isso, o iniciando, sempre sentado na esteira, com as pernas esticadas e abertas em torno do alguidar já preparado,

triturava em duas cumбуquinhas o ossun e o efun. O ossun será sempre oferecido a Exu para que nunca falte dinheiro e para que a família possa sempre prosperar. Também efun se oferecerá a Exu para que ele leve a Orunmilá a pureza e a humildade que o iniciando a ele oferece.

O oficiante modela no alguidar uma representação do busto de um homem (mais ou menos de 30 cm de altura) com nariz aquilino, orelhas longas e a cabeça com o formato de quem usa um barrete. Se este Exu fosse pintado, um lado do barrete seria preto e o outro vermelho, como ele gostava de usar para confundir as pessoas que não lhe ofereciam sacrifícios devidos. Conta um mito de Exu que dois amigos se entregaram a uma disputa de morte, cada um teimando com o outro sobre a cor do tal barrete que Exu usava ao passar por eles. Só que os dois estavam com a razão, mas não podia um convencer o outro, pois Exu passara entre os dois; para cada um, uma cor⁵⁸. Os olhos e a boca da imagem são feitos com búzios, que também são incrustados nos ombros, no peito e nas costas, num total correspondente ao número do odu que preside à iniciação. Exu como esse pode ser visto em foto num livro de Gonçalves Fernandes⁵⁹. Pudemos ver também este tipo de imagens de Exu no Sítio de Pai Adão, terreiro nagô centenário do Recife, e também ligado a Orunmilá. Em São Paulo vimos algo semelhante na roça de Mãe Deusinha de Ogum.

Sobre a esteira, em frente ao assentamento (ibá-orixá) já preparado, é colocado um pilão emborcado. O pilão representa o poder de transformação do homem, pois ele transforma grãos e tubérculos em alimentos sem que esses possam transformar o pilão. Em muitas lendas, o pilão foi inventado por Oxaguiã, o Oxalá comedor de inhame pilado. O pilão emborcado representaria a volta ao estado de natureza do iniciando, que durante a cerimônia estará religado à divindade.

O iniciando segura em suas mãos os seixos (otás) a serem consagrados aos odus.

Inicia-se a preparação do ibá-orixá, ou o “tempero do assentamento” como se diz no candomblé. O sacerdote e o iniciando mascam cada um nove pimentas-da-costa (*atarê*) (o número 9 sempre se aplicará a homem e o 7 à mulher. A soma dos dois, 16, representa o número de odus principais, os babá-odu). O sacerdote pede ao iniciando que pense em coisas boas e ambos sopram a semente mascada sobre o assentamento. A pimenta representa união e fertilidade.

Em seguida, o sacerdote toma um pouco de ossun na mão direita, e ele e o iniciando sopram o pó vermelho sobre o ibá, sempre sussurrando pedidos e desejos. Repete-se a operação com o efun, pó branco.

58. Cf. Pierre Fatumbi Verger, *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador, Corrupio, 1985.

59. Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 97.

Canta-se novamente a cantiga para *oxibatá* e *ojuorô* (Reza nº 5) e o sacerdote deposita uma folha de cada um no ibá.

O sacerdote rega o ibá com dendê, mel e otim, cantando versos do poema transcrito mais adiante (Reza nº 8).

Os 16 búzios a serem usado no jogo são postos numa cumбуquinha junto ao ibá, rodeado pelo laguidibá.

O sacerdote toma a faca virgem e canta para Ogum, pedindo licença para usá-la:

Reza nº 6

- 1 *Ogun laka aye*
Qsinmole
Olomi nile fi eje we
Olaso ni le
- 5 *Fi imo bora*
La ka aye
Moju re
Ma je ki nri ija re
Iba Ogun
- 10 *Iba re Olomi ni le*
Feje we
Eje ta sile
Ki ilero
Ase
- 1 Ogum poderoso do mundo
o próximo a Deus
Aquele que tem água dentro de casa, mas gosta de tomar banho com sangue
Aquele que tem roupa em casa
- 5 Mas prefere se cobrir de mariwô (folha nova de palmeira)
Poderoso no mundo inteiro
Eu saúdo você
Eu não quero encontrar com sua ira
Saúdo Ogum
- 10 Saúdo você, aquele que tem água em casa, mas se banha com sangue
Que o sangue caia no chão para que haja paz e tranquilidade.
Axé

O sacerdote sacrifica o galo sobre o ibá, deixando o sangue correr sobre o Exu. Molha com sangue os búzios, o laguidibá, os otás nas mãos do iniciando e o búzio de quatro lados, e com o dedo médio da mão direita marca com sangue a testa e o ori do iniciando. Penas arrancadas do pescoço e do peito do galo são postas no ibá-orixá. Os otás são dispostos no ibá, ficando

na posição da frente aquele que representa o odu da iniciação e os demais nas laterais, circundando a figura de barro.

O iniciando se prostra diante do ibá e, com a cabeça no chão, oferece ao Exu os obis e orobôs. Metade de um obi é comido pelo sacerdote e a outra metade pelo iniciando. Os demais são depositados no ibá.

O Exu está assentado. Resta saber seu nome e consultá-lo se está satisfeito com as oferendas. O sacerdote toma o obi de quatro faces já consagrado ao oráculo, divide-o e pede ao iniciando que o segure, duas partes em cada mão. Molhando o chão do terreiro com água, num gesto simbólico que significa o princípio da criação, o sacerdote canta para o chão da casa:

Reza nº 7

*Ile ogere
Afi oko yeri
Moki o*

O lugar
que será o último canto da gente,
Eu te saúdo.

E lança sobre este chão molhado o obi, dizendo um dos nomes de Exu. Repetirá os lançamentos, cada vez proferindo um nome diferente de Exu, até que obtenha uma resposta afirmativa: duas faces internas do obi e duas externas voltadas para cima. Ele proclama "Aláfia", que significa contentamento, satisfação, resposta positiva. Está conhecido o nome pelo qual o iniciando invocará o Exu mensageiro de seu oráculo.

Agora, o próprio iniciando lança o obi, perguntando ao Exu se está satisfeito com a obrigação. Enquanto não obtém resposta "Aláfia", irá oferecendo mais dendê, mais otim, mais mel. Quando o iniciando obtém a resposta "Aláfia", ele a grita em voz alta e todos aplaudem e dão vivas.

Para encerrar a cerimônia, o sacerdote reza em iorubá a seguinte invocação a Exu, a qual o iniciando repete verso por verso:

Reza nº 8

- 1 *Dasa awo ori Ota
Ojiji o beeru ofin awo ale odo
Ori sin ori wa ia ye
Oniwaaye ariku*
- 5 *Olotererere
Oloyererere
Akundungbewa*

- Agboromafu
Sebi eyin mejejeio ni Olodumare ran wa save*
- 10 *E se ile aye ile aye ko gun
E wa pada e to Olodumare lo
Olodumare no awon omọ iya yin mejeeti ti mbe
nile aye nko?
Nje e ti juba won?
Won ni awon ko juba won*
 - 15 *Nitori awon ko mo won
Olodumare ni ki won lo juba won
Ki won juba Elewu-Idẹ
Ki won juba Elewu-Ala
Elewu-Idẹ a juba re o*
 - 20 *Elewu-Ala a juba re o
Elesu-Idẹ Iaa pe Ojo
Elewu-Ala Iaa ope Osupa
Dasa awo ori Ota Iaa pe Eṣu-Odara
Ojiji beeru ofin awo ale odo ni oruko ni
oruko ti aa pe
awon iya mi aje*
 - 25 *Ori sin ori wa iave Iaape Odu
Oniwaaye Ariku Iaa pe Orunmilá
Olotererere Iaa pe Eji-Ogbe
Olotererere Iaa pe Oyeku-Meji
Akundungbewa Iaa pe Iwori-Meji*
 - 30 *Agboromafu Iaa pe Odi-Meji
Ki eyin mejejeio parapo
Ki e wa ba wa tun ile aye tiwa se
Ki ile aye wa gun s'owo
Ki ile aye wa gun s'omọ*
 - 35 *Ki ile aye wa gun si ire gbogbo
Nitori Okere kii se itakun re to
Ifa ma je e ki ire se wa l'aye wa
Ifa ma je e ki a se ire
Eyele kii l'eegun ise l'ara*
 - 40 *Ifa ma je e ki a l'eegun ise lara
Eyele kii rinrin osi lese
Ifa ma je e ki a rinrin osi l'ese
Eye to ba ye iaa pe l'eyele
Odumare jeki o ye wa l'aye wa
Ase*

- 1 *Meu grande pai Exu
Aquele que nada teme
Aquele que vem ao mundo sob as graças de Olodumare
Aquele que só morre quando quer*
- 5 *O poderoso
Aquele que tem grande força*

- Aquele que realiza as coisas mais bonitas do mundo
 Aquele que abre os caminhos
 São oito aqueles que Olodumare mandou para a terra
- 10 Eles criaram o mundo do jeito que quiseram
 E voltaram para Olodumare
 Olodumare perguntou pelos filhos de sua mãe que estão na terra (Orunmilá e Exu)
 Será que vocês os saudaram antes de voltar para mim?
 E eles responderam: "Não, nós não os saudamos"
- 15 Porque nós não os conhecemos"
 Olodumare falou para eles retornarem
 Para saudar *Elewu-Ide* (Exu)
 Para saudar *Elewu-Ala* (Orunmilá)
 Exu nós o saudamos
- 20 Orunmilá nós o saudamos
 Exu o dono do dia
 Orunmilá, o dono da noite
 Saudamos o nome sagrado de Exu-Odara
 Saudamos o nome sagrado das feiticeiras
- 25 Saudamos o nome sagrado de Odu
 Saudamos o nome sagrado de Orunmilá
 Saudamos o nome sagrado de Eju-Ogbe
 Saudamos o nome sagrado de Oyeku-Meji
 Saudamos o nome sagrado de Iwori-Meji
- 30 Saudamos o nome sagrado de Odi-Meji
 São oito aqueles que se juntam para tornar nossa vida melhor
 Para trazer riquezas às nossas casas
 Para trazer filhos às nossas famílias
- 35 Para trazer sorte aos nossos negócios
 Porque aquele tatu que sai à noite em busca de comida nunca perdeu o caminho de volta
 Ifá permita que as coisas boas reservadas em nosso destino possam se realizar
 Ifá permita que nós façamos apenas coisas boas
- 40 Ifá nos dê força e poder
 Quando o pássaro sai de casa ele tem um destino
 Ifá permita que nós encontremos também os nossos caminhos
 Porque os pássaros bons sempre encontram pousada
 Olodumare nos abençoe para que as boas coisas aconteçam e nossos inimigos sejam vencidos
 Axé⁶⁰

Nos próximos três dias, Exu estará comendo e com ele os símbolos do oráculo. No sétimo dia o iniciando levará o seu Exu para passear na feira e em praças de muito movimento, para o que fará com o pano branco um torço

60. Tradução de Ibitayo Olupona Ogunmuyiwa, e adaptação de Vagner Gonçalves da Silva.

para sua cabeça. Na mão levará o otá em que foi assentado seu odu. Na prática, o ibá não sairá à rua, mas apenas o otá.

Depois de aprender a jogar búzios para consultar o oráculo, o iniciando perguntará ele mesmo ao seu Exu mensageiro sobre as oferendas que deve lhe proporcionar.

O ibá-orixá deverá ser conservado na casa do iniciando.

DEPOIS DO ASSENTAMENTO

Nos domingos subseqüentes os iniciandos receberam aulas de búzios: nomes dos odus, seus significados, ebós etc. Os nomes adotados foram adaptados das publicações religiosas da sociedade nigeriana Orunmila Youngsters for Indigene Faith of Africa.

O professor não sabia como se utilizar dos poemas e nem os alunos por ele se interessaram. Após os encontros, o grupo se dispersou.

COMENTÁRIO SOBRE AS FONTES

As rezas, cantigas e invocações usadas neste rito constituem, em grande medida, material escrito existente em fontes etnográficas e religiosas.

A Reza nº 1 está publicada no número 1 (1985) da revista *Orunmila Magazine*, órgão da sociedade religiosa Orunmila Youngsters for Indigene Faith of Africa, com sede em Lagos e sucursais em Ibadan, Iseyin, Oió, Ijebu, Abeocutá e outras cidades nigerianas. Há sucursais na República do Benin, na Costa do Marfim, nos Estados Unidos e no Brasil, onde os representantes são membros desse grupo que tem fornecido professores ao curso de iorubá da USP. A Reza nº 8 está no número 2 desta revista, publicado em 1986.

A respeito das folhas, podemos comprovar a importância (e a popularidade) da tese de José Flávio Pessoa de Barros⁶¹ como fonte fidedigna de aprendizado ritual. E, neste ritual, também uma fonte etnográfica para a reza às folhas sagradas (Sasanha) foi identificada como de Verger.

As Rezas de nºs 2, 3 e 4 estão no livro de Pierre Fatumbi Verger, *Awon Ewe Osanyin (Yoruba Medicinal Leaves)*⁶², às páginas 34, 48 e 65. A reza para a faca de Ogum também está registrada por Verger em outra obra.

61. José Flávio Pessoa de Barros, *op. cit.*

62. Pierre F. Verger, *Awon Ewe Osanyin (Yoruba Medicinal Leaves)*, Ifê, Institute of African Studies, University of Ife, 1967.

Os nomes das divindades que falam nos odus foram adaptados a partir dos livros de etnografia iorubana citados a partir da página 178 deste trabalho.

Em nenhum momento houve qualquer preocupação com a questão da oralidade como elemento constitutivo do candomblé, nem por parte dos professores nigerianos nem por parte dos alunos, alguns deles pais-de-santo de longa experiência do candomblé. Descobrir que existem fontes escritas disponíveis parece ter sido para muitos surpresa recebida com muita satisfação. Aliás, é na existência das fontes escritas disponíveis que a reconstrução dos mitos e ritos vem se sustentando e rompendo definitivamente com a tradição oral, o que, de forma aparentemente contraditória, para desgosto de alguns antropólogos, tem sido o caminho para se *construir* a tradição, que talvez nunca tenha antes existido plenamente no Brasil como peça cultural completa em forma e sentido. Algo como, partindo de fragmentos autênticos, construir uma tradição imaginada eterna. E, para tanto, a presença do nigeriano, mesmo em se tratando de um possível *côssi* (ignorante nas coisas religiosas, no linguajar do candomblé) funciona emblematicamente: aprender com a África, com a raiz, com o original, com o verdadeiro.

Em termos conclusivos, o que mostra esta experiência aqui registrada? Deixemos de lado a questão sobre a legitimidade sacerdotal do professor como sacerdote de Orunmilá e sua conseqüente autoridade como iniciador. Não é a figura dele que está em discussão neste trabalho, mesmo porque só sacerdotes podem julgar sacerdotes. O fato importante é que o rito e a aprendizagem postos em prática estavam de acordo tanto com fontes etnográficas sobre a religião dos orixás (fontes que foram usadas) como com práticas do candomblé brasileiro. Decisivo é que o iniciador fala iorubá, matriz da língua ritual do candomblé queto, podendo assim proporcionar a pais e mães-de-santo rezas e outros elementos rituais aos quais eles não teriam acesso por outra via. Saber, por exemplo, que fundamentos da religião que usualmente são julgados perdidos porque sacerdotes de grande conhecimento morreram, sem que tivessem passado adiante parte de sua sabedoria, e constatar que esses fundamentos (ainda mais preciosos porque se pensava perdidos) podem ser recuperados *através* dos livros que tratam justamente desse passado são achados de grande valor para uma religião que não se embasa na palavra, mas no rito. Rito é repetição. Como repetir o que está esquecido? Por isso mesmo, a procura por tal tipo de experiência é muito expressiva.

Mais uma vez cito as palavras de Esmeraldo Emetério de Santana, representante da nação angola no Encontro de Nações de Candomblé, realizado em Salvador pela Universidade Federal da Bahia em 1981, porque as

considero muito significativas em toda a discussão sobre a tradição e legitimidade de suas fontes. Disse ele: “Aqui faço um apelo, já que existe um centro de estudos, para que pesquisem o angola. Não há livros sobre o angola. E tem mais terreiros de angola na Bahia do que de queto, de jeje, de qualquer ‘nação’”⁶³.

Esta é justamente uma vantagem das nações de candomblé com predominância cultural iorubana (nações queto, alaqueto, efã, nagô pernambucano, batuque gaúcho), pois, no Brasil, as variantes iorubanas sempre foram as preferidas dos estudiosos do candomblé e do xangô, desde Nina Rodrigues na Bahia e Gonçalves Fernandes no Recife, além do fato de que muito se registrou sobre os orixás no Benin e na Nigéria, além da etnografia feita em Cuba.

Um dos participantes do rito de iniciação aqui descrito põe isto de modo claro nesta sua declaração: “Eu sei que é marmotagem, e ninguém vai se fazer só com isso aí, mas a gente aprende as rezas, vê como é que canta e faz, e depois os fundamentos de axé, aquilo que é o sentimento da religião mesmo, o amor ao orixá, isto fica por conta do nosso empenho e do nosso coração, sem nenhum medo de aprender”.

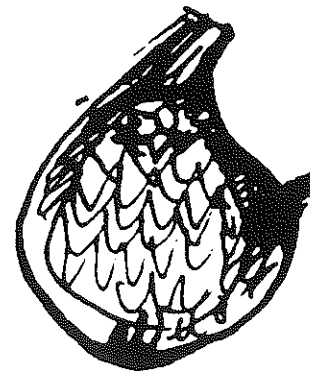
E nesse movimento, quando os fundamentos de um culto iniciático quase que familiar, quase que doméstico, extravasam os limites de uma casa e de uma família particular, o próprio culto entra na rota de sua universalização.

Resta pensar qual o papel nisso da própria universidade. Constituída no mundo moderno para o conhecimento profano, avessa à crença religiosa, praticando pela razão o abandono dos deuses, vê-se, de repente, como centro de formação sacerdotal de uma religião que louva deuses supostamente vencidos, como vencidos foram seus primitivos adoradores negros feitos escravos. De deuses tribais a deuses metropolitanos, os orixás não perderão, através de seus sacerdotes, a chance de se recriarem por meios que as contradições da nossa sociedade tece na sua transformação. Nem deixará a sociedade da razão, cultivadora ferrenha da revisão da verdade e do permanente questionamento dos saberes, de oferecer os mais inusitados meios de se “construir a tradição”, que é justamente tradição por ser pensada eterna e imutável. Como nunca é. Assim esta nossa sociedade ocidental moderna, racional, do desencantamento e desmágicação do mundo, mas não tão sábia e justa como se gostaria que ela fosse e como se pretende que ela venha a ser, pode conviver em paz com a religião. E fazer uso dela.

63. Em Vivaldo da Costa Lima, *Encontro de Nações de Candomblé*, Salvador, CEAA-UFBA e Ianamá, 1984, p. 41.

FRUTOS DA MEMÓRIA E DA VIVÊNCIA
O GRANDE SACRIFÍCIO DO BOI NA NAÇÃO NAGÔ E OUTRAS
TRADIÇÕES DOS XANGÔS DO RECIFE¹

Manoel do Nascimento Costa



INTRODUÇÃO²

TRADIÇÕES DO XANGÔ: NAÇÕES XAMBÁ E NAGÔ NO RECIFE

Nasci e me criei ouvindo falar e vendo muitíssimas obrigações, que é como chamamos os sacrifícios de animais aos deuses do continente

1. O presente trabalho foi apresentado no simpósio "Oráculos e Sacrifícios", no Congresso Internacional "Escravidão", realizado na Universidade de São Paulo, em junho de 1988. Na presente edição, Reginaldo Prandi, coordenador do simpósio, agregou ao texto um conjunto de notas etnográficas para situar o leitor não familiarizado com a história do Sítio de Pai Adão.

2. O Terreiro de Iemanjá, ou Terreiro Obaomi, conhecido como Sítio de Pai Adão, na Estrada Velha da Água Fria, nº 1644, em Recife, é uma das três casas mais antigas do xangô de nação nagô pernambucano. Fundado por volta de 1875, o Sítio é também o terreiro recifense de memória mais bem preservada pela etnografia, constante referência e fonte de estudiosos desde os anos 30. Dois outros entre os primeiros terreiros de origem iorubana do Recife, fundados à época do estabelecimento do Sítio de Pai Adão, teriam sido o do Pátio do Terço, totalmente decadente nos anos 80, e uma casa de Iansã na Rua do Ouro, desaparecida no começo deste século. Sobre os trabalhos que tratam diretamente do Sítio de Pai Adão, ou que fazem referências importantes a ele, ver especialmente: Roger Bastide, *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*, Rio de Janeiro, Gráfica O Cruzeiro, 1945, cap. 5; Maria do Carmo Tinôco Brandão, *Xangôs Tradicionais e Xangôs Umbandizados do Recife: Organização Econômica*, tese de doutorado em Antropologia Social, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1986; José Jorge de Carvalho, *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*, PhD Thesis, Belfast, The Queen's University (mimeo.), 1984; *Idem*, "A Força da Nostalgia: A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-brasileiros Tradicionais", *Religião e Sociedade*, São Paulo e Rio, 14(2): 36-61, 1987; Pedro Cavalcanti, "As Seitas Africanas do Recife", em *Estudos Afro-brasileiros* (Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro reunido no Recife em 1934, 1º volume), Rio de Janeiro, Ariel, 1935; Manoel do Nascimento Costa, "Sacrifício de Animais e Distribuição da Carne no Ritual Afro-pernambucano; em Roberto Motta, *Os Afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-brasileiro*, Recife, Massangana, 1985; Gonçalves Fernandes, *Xangôs do Nordeste*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937; Gilberto Freyre, "Xangôs", em *Guia Prático, Histórico e Sentimental da Cidade do Recife*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1968; *Idem*, "Pai Adão Babalorixá Ortodoxo", em *Pessoas, Cores & Animais*, 2a ed., Porto Alegre, Globo, 1981; Roberto Motta, "Bandeira de Alairá: A Festa de Xangô-São João e Problemas do Sincetismo", em Carlos Eugênio Marcondes de Moura, (org.), *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*, São Paulo, Nobel, 1982; *Idem*,

negro³. Mas, durante a minha infância, havia no ritual muita coisa que eu não conseguia entender. Eu via serem cozinhadas numerosas panelas de galinha, porco, bode e até cágado, levadas depois para o quarto-de-santo, onde, entre muitas cantigas, as carnes eram arrumadas em vasilhas ou no assentamento de cada orixá. Porém, outra parte da carne ficava fora do peji, sendo servida ao povo na hora das refeições. Havia também aqueles que levavam pedaços de carne crua diretamente para suas casas.

Minha curiosidade redobrava quando, à noite, o salão de dança era forrado com várias esteiras, colocando-se sobre elas os pratos anteriormente depositados junto aos orixás. As pessoas, na ordem de sua iniciação na religião, iam tomando posição ao redor das esteiras e, quando recebiam o sinal, cada uma pegava o prato do seu orixá, identificado não sei se pela qualidade da comida ou pela cor da louça. Logo depois levantavam seu prato com as duas mãos, ofereciam-no ao pai-de-santo, mãe-de-santo ou irmão-de-santo mais graduado e, em seguida, distribuíam a comida, que, além de galinha, bode ou porco, sempre compreendia acaçá, um angu feito de fubá de milho com água e sal, além de um pirão do caldo da galinha ou galo, colocado no prato para poder arrumar os axés. Ao portador do prato cabia comer pedaços do fígado, do coração ou outro órgão vital. Quando se tratava de bicho de pêlo, ficava para o fim a cabeça, cozida inteira, oferecida aos mais

Cidade e Devoção, Recife, Edições Pirata, 1980; *Idem*, "Catimbós, Xangôs e Umbandas na Região do Recife", em *Os Afro-brasileiros: Anais do III Congresso Afro-brasileiro*, Recife, Massangana, 1985; Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991; Rita Laura Segato, *A Folk Theory of Personality Types: Gods and Their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil*, Anthropology PhD Thesis (mimeo.), Belfast, The Queen's University, 1984.

3. Manoel do Nascimento Costa, popularmente conhecido como Papai, atual babalorixá do Sítio, é descendente direto de Pai Adão, o primeiro chefe masculino do terreiro da Água Fria. Hoje tombado como patrimônio do Estado de Pernambuco, o terreiro foi fundado por volta de 1875 por uma africana chamada Inês Joaquina da Costa ou Inês Ifá-Tinuqué, morta em 1916. Nos primeiros anos do século, tia Inês associou-se com Felipe Sabino da Costa, por todos chamado então e hoje de Pai Adão. Tia Inês tinha vários acólitos, entre eles José Querino, seu axogum, e Joana Batista, de cujo santo Pai Adão era o sacrificador. Desde cedo nasceu em Recife a tradição de que uma casa é sempre dirigida por um pai e uma mãe-de-santo, ao contrário da Bahia, onde apenas um reina. Em 1916 morre tia Ifá-Tinuqué, e Pai Adão torna-se o pai-de-santo em 1920, sendo Joana Batista (ou Joana Bode, que em 1934 tinha seu próprio terreiro à Rua 13 de junho, 235) a mãe-de-santo da Água Fria. Pai Adão, ao morrer em 1936, deixou quatro filhos vivos (Mundinho morrerá um ano antes): Malaquias (Ojé Bif), José Romão (Ojô Okurin), Guilherme (Oyú Funxó) e Maria do Bonfim, a Mãezinha, que ainda vive. Entre 1936 e 1956 Joana Batista liderou o Sítio, ajudada por José Romão. Em 1956, com a morte de Joana, assumiu o cargo de babalorixá José Romão, junto com Vicência (Vicentina Costa Evangelista da Costa). Em 1971 morre José Romão, e seu irmão Malaquias assume, dirigindo o Sítio até 1983, ainda tendo como a mãe-de-santo Vicência. Em 1983, com a morte de seu tio Malaquias, assume seu sobrinho e filho-de-santo, o filho único de José Romão e neto de Adão, Manoel Papai, o qual, aliás, era o herdeiro civil das terras do Sítio. Tia Vicência falece em 1987 e seu cargo é ocupado por tia Bê, abreviatura carinhosa de Beleza, Iraci Rodrigues Vitela na vida civil.

graduados, começando pelo pai e pela mãe-de-santo, depois deles à mãe-pequena, passando de mão em mão, cada circunstante tirando um pedaço, até voltar ao ponto de partida. Durante a cerimônia não se podia falar, não se deixava cair nada no chão, não se quebrava osso algum. Assim que terminava, saía o ebó; os que o levavam eram escolhidos pelo jogo ou pelo pai-de-santo.

Eu ficava cheio de interrogações. Por que aquela solenidade para repartir a comida sagrada? As carnes cruas, por que eram logo distribuídas? Em que consistia exatamente aquilo que os santos comiam? Minhas dúvidas se multiplicaram quando na casa de minha avó Lúdia houve uma enorme mudança no ritual⁴. Deixou-se de se colocar a comida em pratos distribuídos pelas esteiras. As carnes continuavam a ser preparadas e colocadas nos assentamentos, mas só três dias depois é que eram retiradas das vasilhas dos orixás e despachadas nas matas ou na água corrente. A carne crua era sempre distribuída. Hoje o tempo passou e muita coisa ficou esclarecida para mim. A maneira de as seitas africanas homenagearem os orixás varia de acordo com a nação de cada terreiro. Era justamente esse detalhe que eu não entendia.

A nação xambá, que foi a primeira nação da casa de minha avó materna, que era a mais velha mãe-de-santo de Pernambuco, teve o maior dos seus líderes na pessoa do alagoano Artur Roseno, que pode ser considerado como seu introdutor na capital pernambucana. Na casa de minha avó Mãe Lúdia foi onde assisti às primeiras obrigações de minha vida, de acordo com o rito da nação xambá, muitíssimo rigoroso, sobretudo no que diz respeito aos sacrifícios, realizados debaixo do maior segredo. Somente as pessoas "feitas" (iniciadas) e antigas no santo tinham acesso ao local em que se realizavam. Por ser neto de dois grandes personagens da seita africana, Pai Adão (pai de meu pai José Romão) e Lúdia Alves (mãe de minha mãe Dejanira), eu gozava do privilégio de assistir a algumas das secretíssimas cerimônias da nação xambá. Depois de um certo tempo, veio a prevalecer a influência de minha família paterna, toda ela apegada e muito influente dentro da nação nagô, e minha avó acabou por transformar o ritual do seu terreiro.

4. Papai é neto carnal de Mãe Lúdia Alves da Silva, Talaby, iniciada em 1933 por Pai Artur Roseno (ou Arthur Rosendo Ferreira) na nação xambá. A nação xambá, de origem iorubana, formou-se em Alagoas, de onde veio Pai Roseno (ver nota 6). No começo dos anos 30, o xambá foi uma nação bastante expressiva em Recife, contando com muitos líderes, como a própria Lúdia, Bil do Portão do Gelo, Amália Rocha e Maria das Dores da Silva, mãe-de-santo de Papai (ver nota 7). Em 1947, com a morte de Roseno, o grande líder xambá, esta nação entra em decadência, com a adoção da nação nagô por antigos membros do xambá. As mães xambás Lúdia Alves da Silva, Maria das Dores da Silva e Amália Rocha passaram a liderança masculina de suas casas para José Romão da Costa, filho de Adão e pai de Manoel Papai, adotando essas casas o rito nagô, com a introdução de mudanças das quais nos fala Papai neste trabalho.

MATANÇA E COMUNHÃO

Na matança, Exu é sempre o primeiro a receber homenagem, através de cantigas e sacrifícios de bodes, pintos e galos. Aos bodes eram oferecidos galhos de mato, com as folhas das plantas que contêm o axé, quer dizer, a força ou o valor do santo. O bicho come uma parte, a outra fica na boca, amarrada com uma corda nova, enrolada do focinho para o chifre. As pessoas presentes devem então bater com a cabeça na do animal, o dono do serviço fazendo esse gesto em último lugar.

Depois é invocado *Ilé* — a Terra —, sempre o primeiro a receber sua parte. O pai-de-santo eleva a faca ao ar e pronuncia uma só frase “Oberê-ô” e o oxogum responde: “Apaê pomim, apaê xomó odum”.

O primeiro pingo de axé, do sangue do animal, é oferecido à Terra, sendo Exu em seguida convidado, através de suas cantigas, para receber as oferendas. Cada bicho de pêlo é acompanhado de quatro bichos de pena, no mínimo. Quatro pintos, antes de serem curiados ou sacrificados, são passados no corpo das pessoas presentes, da cabeça para os pés, como um rito preliminar de limpeza.

Os animais sacrificados são entregues às iabás, que os limpam, preparam e cozinham. Na nação xambá, a obrigação começa e termina dentro de 24 horas ou menos. Havia, como já foi descrito, a refeição sagrada e logo se passava para o despacho ou ebó, o qual, de acordo com o rito nagô, só deve ser feito no terceiro dia. Mas, quando a obrigação é grande, alguma matança é feita também no terceiro dia, que se chama *itá* ou segunda obrigação. No sétimo dia, *igê*, faz-se ainda uma terceira matança, embora possa ser bem menor, consistindo no sacrifício de aves.

A cerimônia da distribuição das carnes era indispensável na casa de minha avó, quando ela seguia os preceitos da nação xambá. Ainda hoje é assim, nos terreiros que conservam essa denominação. O filho-de-santo que ousasse faltar a essa ocasião, caso o oferecimento fosse dele, tinha como punição comer a carne no estado em que a encontrasse, pois não se fazia o despacho até o seu comparecimento. Já no rito nagô, não se forrava com esteiras o salão de dança. A comida do santo era posta dentro da louça que serve como depósito ou assentamento. A comunhão é feita livremente, com as pessoas se servindo daquelas carnes que não eram colocadas junto aos santos. Outra maneira de comungar, na nação nagô, é a divisão das carnes com as pessoas mais necessitadas.

A DIVISÃO DAS CARNES

O corpo dos animais sacrificados divide-se em duas partes fundamentais. Existem aquelas carnes que vão para os pés dos santos e aquelas que são logo consumidas pelos filhos-de-santo sem passar pelos assentamentos dos orixás.

As primeiras carnes compõem-se essencialmente dos axés dos santos. Esta palavra parece derivar do iorubá *ejé*, sangue, e expressa a vida dos animais que é transferida para os deuses.

O *omó-orixá*, o filho-de-santo, vive e se identifica com seu deus e faz a ele o dom de sua existência, representada no animal. Porém o animal também representa o deus e assim ele constitui o ponto de encontro entre os santos e os homens mortais. Eles são os grandes modelos que orientam nossa vida, no entanto, necessitam da nossa atenção e de nossos dons.

Os órgãos vitais dos animais pertencem, por conseguinte, aos orixás. Porém nada mais apto do que o sangue para exprimir o movimento e o fluxo da vida. O sangue (*ejé*) é o principal axé.

Daí a toada de matar bicho: “Ejé balé cararô”, que significa “possa o sangue derramado na terra trazer a paz”. Outros axés dos bichos de quatro pés são fígado, bofe (pulmão), coração, rins, passarinha (baço), grãos (testículos) e também a carne do pescoço e cinco costelas dianteiras com a carne vermelha que fica em contato com elas. Nos bichos de pena, são axés a cabeça, os pés, o fígado, o coração, o rim, a moela, o sobreco, a passarinha, o bofe e ainda as pontas das asas e a titela (carne do peito) dos bichos de pêlo. Os axés reunidos formam o *assum*, que podemos simplesmente entender como uma “porção de axés”.

A panela do *assum* não é porém a única cozinhada (apenas com azeite-de-dendê, cebola seca e sal) para os santos orixás. Eles recebem também a panela do fato, ou, em nagô, *eran peteré*, expressão que se traduz literalmente como “carne de miúdo”.

Nesta panela se prepara a buchada (tripa grossa e tripa fina) e ainda as orelhas, os olhos, a língua, os miolos e o jigatá (vértebra cervical). O que vai para cima do santo deve também seguir no ebó, isto é, no despacho. Ir para cima do santo ou ir para os pés do santo significa ser colocado dentro dos assentamentos, isto é, dos pratos, terrinas ou gamelas, onde ficam guardados os ferros e as pedras que indicam a presença dos deuses.

Os grandes sacrifícios, ou, como dizemos na seita, as grandes obrigações, têm três fases: primeiro dia, terceiro dia, sétimo dia. Se vai haver obrigação de terceiro dia (*itá*), guarda-se alguma coisa do *assum* do primeiro

dia para ser misturado ao da nova oferenda. Fora porém desse caso, o despacho se faz no terceiro dia, com exceção da nação xambá, na qual as obrigações, *apari*, completam-se no primeiro dia, incluindo o despacho.

As carnes vermelhas, que não entraram nas listas anteriores, ficam preferencialmente para os ogãs e as iabás, isto é, para os que sacrificam, esfolam e esquartejam (*ogãs*) e para as cozinheiras (*iabás*). É preciso acrescentar que tudo isso forma um processo muito complicado, cheio de minúcias previstas no ritual, aliás diferente de acordo com as diferentes nações (em Pernambuco, as nações tradicionais são a nagô, a jeje e a xambá).

Não se deve crer que os orixás exijam absolutamente tudo a que têm direito. O sangue é só deles, pois, na hora da matança, ele corre todinho para o assentamento. Sobretudo nas grandes obrigações, o *assum* e o *eran peteré* são tão abundantes que os fiéis acabam comendo deles, sem reclamação por parte dos santos.

A refeição é muito importante no ritual e muitas vezes começa antes mesmo do fim da matança. Por isso já houve quem escrevesse que nosso ritual é “bom para comer”⁵. Mas não devemos esquecer que também é bom reunir os fiéis, filhos dos santos e irmãos uns dos outros, para pensar sobre o destino, a vida e a morte do ser humano.

A GRANDE PERSEGUIÇÃO AOS XANGÔS DE PERNAMBUCO

OS ANOS DE QUASE SILÊNCIO

Em 1937 começou o chamado “quebra-quebra”, perseguição policial ao culto que levou pânico a todos os adeptos da seita africana, muitos deles sendo presos pela polícia. O Sítio de Pai Adão e as casas de Artur Roseno e de Mãe Lídia, as três maiores casas de xangô da época, tiveram que esconder todo o material dos orixás: otás, guias, ferros, louças, imagens e demais objetos foram escondidos em lugares seguros para não serem quebrados pelos policiais. Mãe Lídia escondeu os seus orixás e os apetrechos na casa de uma filha-de-santo no bairro de Jatobá, em Olinda. Sinhá Nila, filha de Ogum, que morava num pequeno casebre da taipa, foi escolhida pelos deuses da raça

5. Roberto Motta demonstrou quão importante tem sido a função dos xangôs na redistribuição social de proteína animal entre a população de baixa renda em Recife e Olinda. Ver Roberto Motta, “Renda, Emprego, Nutrição e Religião”, *Ciência & Trópico*, Recife, 5(2): 121-153, 1977; também Manoel do Nascimento Costa, *op. cit.*, e M.C.T. Brandão, *op. cit.*

negra como guardiã de seus parentes, guardados em um baú antigo. Durante esse tempo, nenhuma função foi executada por Mãe Lídia que, junto com Joana Batista, enfrentou as autoridades, lutando pela reabertura do xangô em Pernambuco, o que aconteceu somente oito anos depois, em 1945.

Nesse intervalo, sediada em Maceió, a ialorixá Lídia da nação xambá vinha a Recife apenas para visitar parentes e trabalhar junto com Joana Batista pela reabertura. Com dinheiro ganho em Maceió, Mãe Lídia construiu nova casa de xangô em uma das transversais da Ladeira de Pedra em Água Fria, onde tocou pela primeira vez, para espanto de muita gente que não acreditava no milagre.

Com a ajuda de algumas pessoas influentes, as duas mulheres chegaram depois de muita luta ao palácio do governador Magalhães. Na época entregaram a ele uma solicitação de reabertura dos terreiros e no mesmo documento pediram providências contra as arbitrariedades procedidas pelas autoridades policiais⁶. Entre as pessoas arbitrárias citadas no documento estavam os policiais Danilo e Fogão.

DANILO E FOGÃO, O TERROR DOS TERREIROS DE XANGÔ DO RECIFE

Esses dois policiais, Danilo e Fogão, representavam o terror para os adeptos da religião negra em Pernambuco.

Quando começou a perseguição aos cultos, os dois se destacaram pela tara que tinham de invadir casas de xangô. Quebravam instrumentos de culto

6. O médico Ulysses Pernambucano, diretor do Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco (S.H.M.), e outros especialistas e intelectuais da época, como Gilberto Freyre e Gonçalves Fernandes, praticamente tomaram para si a defesa dos xangôs contra a violência policial. Aos poucos o S.H.M. foi retirando da polícia a prerrogativa de controle do xangô. Em 1934 reuniu-se no Recife, organizado por Gilberto Freyre e tendo como presidente de honra Ulysses Pernambucano, o Primeiro Congresso Afro-Brasileiro, de que participaram renomados cientistas e pensadores, com a colaboração de pais e mães-de-santo. Procurava-se, sobretudo, retirar a questão do negro da clandestinidade, uma vez que era tratada então como questão de polícia. Neste período, a liberdade que se logrou alcançar continuou sendo ainda por longo tempo uma liberdade vigiada, tendo os terreiros que submeter seus regulamentos à aprovação policial, pagar taxas para realizar os toques e registrar os dias das festas. Em 1935 foi fixado um calendário para os toques, o qual seguia o calendário católico. Gonçalves Fernandes narra o seguinte: “Veja-se o sincretismo católico nessa distribuição de festas, que foi muito mal recebida pelos pais-de-santo da cidade. O próprio babalorixá Adão foi até o S.H.M. onde formulou um protesto veemente” (cf. Fernandes, 1937, *op. cit.*, p. 32). Em 14 de outubro de 1937, o S.H.M. organizou uma reunião presidida pelo médico Pedro Cavalcanti, visando a promover uma maior aproximação entre os pais de terreiros e entre estes e o S.H.M., reunião a que compareceram 39 pais e mães-de-santo, entre os quais as mães Lídia e Maria das Dores. Foi eleita uma comissão para intermediar as relações entre os terreiros e o S.H.M., formada pelos pais e mães Apolinário Gomes, Oscar de Almeida, Artur Roseno, Antônio Sampaio e Maria Fortunada (cf. Vicente Lima, “Xangô”, Recife, *Jornal do Commercio*, 1937, pp. 73-74).

e até batiam nos adeptos. Em muitas casas usavam e abusavam das pessoas mais fracas, chegando ao cúmulo de obrigar uma senhora já de idade, Maria Oyá, filha de Iansã, a andar montada em um bode pelas ruas de Campo Grande. Esses homens pareciam não ter religião nem família e não conheciam a Deus. Esse foi o depoimento da tia Bernardina, uma das testemunhas oculares dos fatos.

Danilo e Fogão eram dois nomes respeitados naquela época e muitas casas fecharam, e seus proprietários mudaram-se com desgostos e vergonha, com medo de sua figuras. Como já falamos, as casas eram invadidas e os objetos religiosos eram levados, dentre eles os principais: as jóias de uso pessoal, como brincos, pulseiras, colares, anéis, cintos e marrafas. O que trazia grande revolta para as pessoas prejudicadas era o fato de que esses objetos, além do valor financeiro, tinham grande valor de estima, pois muitos eram de couro e pedras de origem africana. No começo, eles levavam apenas as peças que encontravam nos salões de danças ou nos pejis; depois, também os que estavam no corpo das pessoas e isto era feito com violência. Por esse motivo, muita gente perdeu objetos que foram escondidos, enterrados no chão para não serem levados, tendo o local depois sido esquecido, pois não se marcava sua localização com medo de esta ser identificada pelos perseguidores. Acontecia agora no Recife a grande tragédia que tinha se abatido sobre os xangôs de Alagoas em anos anteriores⁷.

Para os membros da religião negra, Danilo e Fogão eram enviados do Diabo, pois zombavam das pessoas em qualquer ambiente em que as encontravam. Chegavam até a insultá-las com palavras de baixo calão e gestos obscenos, para daí terem o pé de prender os que se atrevessem a pedir, mesmo com humildade, para que os deixassem em paz, pois esses gestos eram considerados uma afronta às autoridades, sendo os suplicantes presos e muitas vezes fichados como perturbadores e desordeiros.

Esses fatos importantes marcaram a passagem das bestas-feras na história do xangô em Recife.

7. Os xangôs de Alagoas, onde se desenvolveu o rito ou nação xambá, do qual ainda muito pouco se sabe, sofreram nos anos que se seguem a 1911 uma das maiores perseguições policiais que as religiões africanas no Brasil já conheceram. Muitos líderes fugiram para o Recife, entre eles Pai Roseno, o que contribuiu bastante para a expansão deste rito no Recife, enquanto em Alagoas o xangô praticamente foi varrido do mapa. Esta migração forçada contribuiu também para o amalgamento de elementos de diversas origens, constituindo-se o nagô como nação própria de Pernambuco. Em Alagoas, durante os anos de perseguição policial, os devotos remanescentes ainda assim promoviam escondidos o que podiam dos cultos, dispensando os tambores, a música e as danças, a ponto de Gonçalves Fernandes ter visto neste movimento o nascimento de uma nova religião, o "xangô rezado baixo" (cf. Gonçalves Fernandes, *O Sincretismo Religioso no Brasil*, Curitiba, Editora Guajará, 1941, pp. 9-28).

PERSEGUIÇÃO E RESISTÊNCIA

Entre as pessoas que lutaram pela reabertura dos xangôs está o psiquiatra Ulysses Pernambucano, que prestou grande ajuda não somente na reabertura mas também por livrar os pais e mães-de-santo de um incômodo exame de sanidade mental então exigido pelas autoridades policiais da época, entre os quais Etelvino Lins. Para que isso acontecesse, os terreiros tiveram que criar uma sociedade registrada em cartório. Esta idéia foi do próprio Ulysses Pernambucano.

O Sítio de Pai Adão, que antes se chamava Terreiro Obá Omin, foi registrado como Sociedade Beneficiente Mixta Terreiro Senhora de Santana em 26 de julho de 1947. Outros terreiros antigos também tiveram seus nomes de origem africana mudado para nomes de santos católicos, como foi o caso do de Mãe Lídia, Estácio de Almeida e outros. Depois de muita luta, as duas ialorixás conseguiram a reabertura.

A primeira festa aconteceu no Sítio de Pai Adão em 31 de dezembro de 1948, o que muitos não acreditavam que seria possível. No dia da reabertura, muitos pais e mães-de-santo foram camuflados. Assistiram à festa do lado de fora do salão. Nas janelas viam-se pessoas enroladas em toalhas com apenas os olhos e o nariz aparecendo, outras com chapéus e óculos escuros para não serem reconhecidas.

Por isso tudo é que alguns rituais da religião negra, hoje, são celebrados de maneira incorreta, assim sendo transmitidos às novas gerações, o que é pior.

Um bom exemplo é o caso do sacrifício do boi a Xangô, de que tratarei agora e que, infelizmente, está sendo levado ao ridículo por pessoas que ouviram o galo cantar e não sabem onde.

Em 1988, pessoas não preparadas para assistir e participar da cerimônia do sacrifício do boi a Xangô, que nunca tiveram acesso aos recintos sagrados do xangô, e até políticos em busca de reduto eleitoral, ou seja, em busca do voto, julgaram-se no direito de criticar esse ritual, fazendo comparação com a Farra do Boi, de Santa Catarina, que é um folguedo popular não religioso, proibido atualmente pelo sofrimento imposto ao animal. Bem, pode ser até que eles tenham participado da farra do boi, ou do "boi para comes e bebes", porém nada podem dizer do boi dado a Xangô, que é um ritual sagrado do qual só os religiosos participam. Isto mostra como a religião negra não se libertou ainda completamente dos vários tipos de perseguição.

NEM LOUCOS, NEM PALHAÇOS. DEPOIMENTO DE MÃE LÍDIA ALVES DA SILVA A SEU NETO MANOEL DO NASCIMENTO COSTA

Quando tudo começou, levou seus santos para a casa de uma velha amiga, Sinhá Nila, que morava no Jardim Fragoso, em Paulista. Joana Batista botou algumas coisas em casa do tenente Serafim, no morro da Conceição, seu Artur botou tudo em um sótão de uma casa na estrada do Arraial, em Casa Amarela, seu Estácio escondeu tudo em um buraco no quintal de sua casa, na Campina do Barreto, na Rua do Dendê.

Os policiais davam batidas dia e noite e daí criou-se uma safadeza por parte da polícia. Alguns investigadores passaram a explorar os menos avisados, com promessa de ajudar na reabertura, promessas de proteger e com ameaças de denunciar os praticantes de cultos. O pior é que não se tinha a quem recorrer, já que uma denúncia desta por parte de qualquer um significava afoiteza e o denunciante era preso porque assumiu a religião perante as autoridades. Era sinal de coragem e isso significava desacato aos repressores.

O dr. Ulysses foi uma pessoa que se mostrou muito interessado em ajudar e armou uma equipe de pessoas que estudavam as manifestações. Colocou uns desses estudantes em alguns terreiros, a ponto de o estudante tornar-se íntimo da família. Com isso tornou-se mais fácil o estudo do comportamento de cada uma das pessoas da casa e dos próprios filhos-de-santo. Participavam das obrigações e das festas, e alguns deles ajudavam financeiramente.

Dr. Ulysses era uma figura imprescindível. Nas festas dos terreiros todo pai ou mãe-de-santo, inteligente ou não, convidava o doutor, já que sua presença significava a segurança da festa, e ninguém ousava molestar a casa. Mas uma coisa era certa, o dr. Ulysses também tinha suas vantagens. A presença dos estudantes representava a alta contribuição dos terreiros aos seus estudos, conseqüentemente aos seus alunos. Daí é necessário dizer que os terreiros serviam de laboratório de psiquiatria.

Não foi incomodada (Mãe Lídia) com estes estudantes, mas Maria Oyá me contou que tudo o que se fazia era fotografado. Qualquer gesto que não fizesse parte dos costumes era logo observado e investigado, o porquê, o que foi força de novo em doente. Tinha toda uma assistência, era a hora de saber que tipo de peça era o doente, parecia até que os estudantes queriam ver os orixás através de seus estudos, se era filho de Xangô tirava-se a pressão para saber se o calor do fogo do orixá estava presente no seu corpo; se fosse de Oxum ou Iemanjá era possível que estivesse saindo água de seu corpo, se

fosse de Obaluaíê a observação era feita na pele, se estava saindo algum tipo de carço ou mancha.

Todos os remédios caseiros eram logo anotados, o tipo de erva e o processo de como era feito, a que santo pertenciam as ervas, a recuperação, os efeitos...

Durante o regime do Brasil novo, muito tempo depois da libertação, o negro continuou sendo relegado ao 2º, 3º, 4º, ou 5º plano na sociedade, mesmo no seu campo mais sagrado, na sua religião. Este foi o depoimento de Lídia Alves da Silva (Mãe Lídia):

Conheci todos ou quase todos os pais e mães-de-santo do meu tempo, mas conheci também autoridades, polícias e políticos da época, conheci Joana, era uma negra enjoada, mas era correta, sim, sim, não, não.

A ialorixá Joana morava em Porto de Parada. Era filha de tia Inês, estreitamos a amizade quando fechou os terreiros, pois um dia conversando com o Oscar, ele me disse: "Olhe, Joana disse que você não está só nesta briga, ela também tem alguns conhecimentos e quer conversar com você".

A nossa primeira conversa sobre o assunto foi na casa de José Isídio, um oficial de justiça que morava no Arruda, com quem conversamos longamente e recebemos instruções.

Dias depois recebi um recado de Cipó, motorista da polícia civil, para que me aprontasse na quarta-feira, para ir conversar com um doutor, não me lembro o nome. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina, fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno, pediu que arrumasse alguns pais e mães-de-santo, pois ia ser preciso.

Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado dr. Edson Murim Fernando, uma pessoa simpática, mas muito agressivo na sua falação.

"Quem é seu marido?", perguntou primeiro a mim. "Não tenho marido, sou viúva, meu marido era da polícia." "Da polícia?" "Sim senhor, Osvaldo Ciriaco." "Ah, então é a viúva do Ciriaco ou mais uma viúva do Ciriaco..."

"E o seu?", perguntou a Joana. "O meu também é falecido, mas graças a Deus não era da polícia."

Os homens sorriam e o oficial José Isídio entrou na conversa. "Ela gosta de brincar, doutor."

Um homem branco da cara feia chamou o dr. Edson e nós ficamos mais de 3 horas esperando sua volta na sala, o que aconteceu por volta das 3 da tarde. Acredito que tenha ido almoçar, chegou com cara de sono, aí disse: "Conversaremos muito sobre o assunto e dr. Ulysses vem amanhã para a gente fazer uma reunião com todos".

"A senhora tem um maracatu?" "Não, quem tem maracatu é Santa." "E a senhora?" "Não, não tenho nada, só minha casa dos orixás."

"Quais são os políticos que vão em sua casa?" "Lá vai muita gente, não sei quem é político ou não."

Os homens trocaram algumas palavras baixinho, mas deu para entender que eles disseram que Joana era segura.

Um deles que havia chegado muito atrás perguntou: "Como é que a senhora sustenta sua casa? Os santos mandam do céu? Peça a eles para mandar para mim também". "Peço", respondeu Joana.

Finalmente nos mandaram embora e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa os parentes já choravam, achando que eu e Joana Batista tínhamos ficado presas.

Na reunião conheci Anselmo de xambá, reencontrei Joana e Maria Oyá, além de Josefina Guedes e outros conhecidos.

Na reunião, as perguntas eram quase sempre as mesmas para todo mundo, mas as perguntas mais usadas eram: quem é o político de sua casa, qual é a sua sociedade carnavalesca.

Eu e Joana Batista a esta altura já éramos olhadas por alguns donos de terreiro com maus olhos, uns achavam que a gente estava sendo mais bem tratada que eles, outros chegavam ao cúmulo de pensar que estávamos nos bandeando para o lado da polícia, porém, o que estava acontecendo era que os nossos conhecimentos estavam prevalecendo. Joana estava acompanhada de alguns filhos-de-santo e amigos, entre eles Oscar Domingos da Silva, José Assis e Manoel Beltrão.

O tempo foi-se passando e cada vez mais as coisas foram se complicando, até que depois de muito tempo reacenderam as nossas esperanças. A princípio seria feita uma seleção por uma comissão da polícia e o S.H.M., depois esta seleção seria por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais do S.H.M.

Depois de aprovada a idéia veio a decepção para os pais-de-santo, pois, pelo regulamento, todos os pais e mães-de-santo teriam que submeter-se a um exame de sanidade mental e os terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversões Públicas, o que significa dizer que estávamos sendo considerados como agremiação carnavalesca e não como sociedade religiosa.

Eu perguntei ao dr. Ulysses: "Estão achando que nós somos doidos?" "Não, Lídia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e as que não são." "E por que estamos registrando neste Departamento de Diversões?" "É outra forma de controlar as coisas, todo mundo vai ter que vir tirar uma licença para poder fazer suas festas, assim nós sabemos o que está regularizado ou não, e daí sabemos também quantos terreiros atuam em Recife."

"Olhe, doutor, ontem eu vi dois homens tirando uma licença para armar um circo no mesmo lugar que vamos tirar as nossas, eu acho que tudo isso está errado, por que fazer este exame? Nós não somos doidos e nem palhaços."

Protestei, mas foi inútil, pois era uma imposição do governador.

SACRIFÍCIO DO BOI NO RITUAL DO XANGÔ DO RECIFE

TRINTA E SEIS DIAS DE PRECEITO

A oferenda deste animal segue uma série de cerimônias que antecedem ao sacrifício do boi ao orixá Xangô. É exigido o preceito de 36 dias para todos os participantes da oferenda, do babalorixá ao carregador do ebó. O preceito começa quando os que vão participar da oferenda se submetem à abstinência sexual, a qual começa três dias antes do início do ritual de 36 dias.

Nesse período, os que participam corretamente da cerimônia do sacrifício vão ao terreiro onde Xangô recebeu o boi para bater a cabeça para o orixá de seis em seis dias. Este compromisso obriga o filho-de-santo à abstinência de sexo.

Todos os rituais seguintes compõem o processo do sacrifício do boi ao orixá Xangô: oferenda aos ancestrais, fortalecimento da cabeça, despachar os

Exus, convidar Ossaim, sacrifício do animal e toque, fala do Santo — fala do Orixá, amarrar Êlô, Igê do Orixá.

Toda essa cerimônia é muito antiga na comunidade religiosa e, para que se avalie o respeito que se tem à oferenda do boi de Xangô em Recife, vamos dar uma amostra do processo ritualístico para se ter uma idéia do valor do envolvimento das pessoas nesse rito. Como são preparados; quem é preparado; quem vai participar do sacrifício do boi; a participação dos eguns e de Ossaim. Nele não é permitida a presença de pessoas não identificadas com a religião, mesmo que elas se submetam a uma seleção.

OS ANCESTRAIS

Sete dias antes de ser iniciado o fortalecimento da cabeça — o *ebori* (ebó para a cabeça) — é feita uma chamada para os mortos, seja do Axé da Casa ou não, basta que o egum tenha sido iniciado ou confirmado. Em Recife, os eguns mais conhecidos, que não são dos terreiros locais, são: Bomboxê Obiticou, Ogeladey, Obá Sanhá, Odua Cambe, Tia Amacy, Aninha, Manje Basan.

Dentre os do Recife que são mais invocados temos: Ifá-Tinuquê, Ôpe-Atanã, Olo-Badê, Oxum Dinã, João Otolu, Adeji-nã, Oyá Bebi, Obá, Obeculê, Orixá Darê, Xaxein, Oyá Togo, Ifá-Daêrow, Olow-Bodjo, Ifá-Baila, Assunã, Odjô, Ôcurn.

Esses ancestrais recebem oferendas, de acordo com sua posição na hierarquia. Na casa que não tem um *alabá* ou um *ogé* (sacerdotes dos eguns), a missão de invocar os eguns cabe ao chefe do terreiro ou a um ogã antigo.

Durante os rituais dos sacrifícios, pedidos de licenças são feitos para que os eguns permitam e venham participar de um ebó de tamanha envergadura; todos são conscientes da responsabilidade que vão assumir.

Após o sacrifício dos animais, as mulheres não podem encostar nos homens que estavam dentro do Ilê Egum ou Balé, como é chamado em Recife o quarto dos eguns. Segundo os mais velhos, o homem que está a serviço do egum está com suas energias, e pode assombrar, especialmente as mulheres, já que a sociedade dos eguns é privativa dos homens. Durante o decorrer do dia, os ogés representados pelos oxoguns ou babalorixás carregam consigo uma vara, *ichã*, que tem o poder de abrandar os eguns, caso estes estejam furiosos.

EBORI

Encerrado o ritual de chamada dos eguns, inicia-se a preparação dos adeptos que vão participar do ritual de dar comida à cabeça. O *ebori* é uma cerimônia semelhante ao ritual de oferendas aos orixás, sendo os sacrifícios, neste caso, oferecidos para a cabeça da pessoa. O *ebori* pode ser feito para qualquer pessoa que esteja necessitando da assistência dos orixás.

Como sempre, o processo inicia-se pelo mais velho no santo, podendo ser feito para mais pessoas no mesmo *até* (local onde se realiza o *ebori*), seguindo-se a ordem hierárquica das pessoas.

Todos vestem roupas brancas, inclusive o *eborizando*. Canta-se invocando *orí* (cabeça), e bebidas, frutas, guloseimas, flores, velas, peixes, carnes, e obis são oferecidos no ritual.

EXU

Despachar Exu é outro ritual que não pode passar despercebido, já que ele, apesar de ser o mensageiro dos orixás, tem uma péssima qualidade: é violento e vingativo. Quando não é chamado para participar das festas em primeiro lugar, perturba e traz amigos para tumultuar o ambiente. Exu é conhecido como agente mágico, homem e orixá. Mas Exu é mercenário e corta por dois lados, por isso mesmo é respeitado nas altas e nas baixas sociedades.

Os Exus pagãos, como são chamados os Exus de rua que não têm assentamento, são despachados quando é feito o sacrifício aos Exus batizados. Tudo o que se dá aos batizados é ofertado também para os pagãos. Semelhante processo é feito com os Exus das encruzilhadas.

Os Exus das almas também são despachados, o que acontece quando é feita a oferenda aos ancestrais. Exu pode usar uma pessoa para perturbar em qualquer ambiente. Como para o ritual do boi precisa-se de muita tranqüilidade, Exu é bem tratado para que tudo corra bem.

CANTAR FOLHAS

Cantar folhas significa dizer que se vai cantar para Ossaim, pois em um grande *ebó*, como o do boi de Xangô, é preciso fortalecer o *axé* no salão e isso não pode ser feito sem a presença das folhas sagradas de diferentes espécies. O Olossaim, o encarregado das folhas, vai às matas ao clarear do

dia, pois as folhas só podem ser colhidas com o sol frio. No caso do boi, todos os orixás vão fazer parte, representados pelos mais velhos, que estão envolvidos no processo do ritual há mais tempo, e as folhas vão colaborar com a sua potência energética sagrada. A chegada das folhas no terreiro é motivo de satisfação. “Ewe-Ossaym Obenigi”, é assim que recebem o Olossaim saudando as folhas. O Olossaim entra no peji e bate a cabeça aos mais velhos, seguindo a hierarquia iniciática.

Começa a seleção das folhas. As que pertencem a Oxalá têm prioridade na seleção por serem as primeiras a ser usadas. Folhas denominadas Etipam-Olá, Tete, Dundu e outras do orixá fun-fun são selecionadas. Também as folhas de Xangô, o dono da festa, recebem um tratamento especial. Após esse processo, o dirigente da cerimônia, no caso o babalorixá, através de uma campânula, convida os presentes para tomar os seus lugares ao redor das folhas arrumadas no chão, começando a chamada do orixá Ossaim. Água, cachaça, obi, vinho e pimenta-da-costa são elementos indispensáveis no processo da invocação do orixá das folhas.

As folhas são chamadas uma por uma, através das palavras sagradas das toadas. A letra de cada uma faz referência ao orixá ao qual pertence a folha, e essa associação provoca a explosão das energias dos orixás contidas nos vegetais, fazendo vibrar todas as forças positivas. Muitas vezes este rito é marcado pela presença de um orixá atuando em um filho. É um momento de grande euforia.

Após a quebra das folhas, o seu maceramento é acompanhado de toadas também apropriadas. Arroz, milho, feijão, obi, orobô, azeite-de-dendê, mel de abelha, otim, vinho, osson, bejorokun, lelecum e outros *axés* são ofertados.

Juntam-se as forças cósmicas dos vegetais e faz-se uma infusão chamada *amassí*: um potencial energético religioso de grande valor. Então, com o *amassí* preparado, dá-se início à lavagem dos assentamentos dos orixás que vão receber oferendas e da cabeça dos filhos que vão ser batizados na religião, sendo que a maioria é preferencialmente, nesta cerimônia do boi, filhos de Xangô.

O SACRIFÍCIO DO BOI

Tudo está pronto para o grande ritual de sacrifício para Xangô. É chegado o momento do sacrifício do boi, além do de quatro carneiros, um cágado, um tatu, doze galos e duas guinés.

Primeiro seis orobôs mascados e vinho são borrifados em cima do orixá para acordar o mesmo, para ativar as suas essências. Xangô está na sua

moradia terrestre, que é uma gamela de madeira pousada sobre as folhas anjiricó, cajá, urtiga e outras consideradas folhas quentes. O babalorixá se coloca à frente do animal e depois de uma longa invocação, em que não faltam palavras sagradas aos eguns, a Ossaim e a todos os orixás, um leve toque em determinado lugar e o animal perde seu faro. Com gritos de louvor se começa a curiação, cantando-se uma toada que fala em axé: “Adaxé Ada-Orun”.

“Adaxé Ada-Orun”, estas palavras sagradas, transformadas em músicas, iniciam uma série de cânticos, encerrando-se com novos cânticos para Ossaim. Tudo isso ocorre durante o dia. À noite, uma festa já previamente preparada tem início, normalmente às 23 horas, quando novamente as folhas são invocadas com novos cânticos para Ossaim no salão das danças, cânticos que se encerram com a toada do grande Pai Oxalá.

ITÁ DO ORIXÁ E FALA

O terceiro dia do orixá cai normalmente numa segunda-feira, quando é retirada toda a carga (*ebó*) do boi e das demais oferendas, e um novo sacrifício é feito com carneiros e galos. Antes do novo sacrifício, é realizada a fala do orixá, que consiste em consultar Xangô para saber se a oferenda foi aceita. Se o orixá falar Agila ou Aláfia, significa que tudo está bem, “estou satisfeito”; se falar Obará ou Ycu, Xangô não recebeu a obrigação, e aí procura-se descobrir onde foi o erro do ritual, para se poder prosseguir com as oferendas. Para completar o sacrifício do boi, segue-se a oferenda de um grande beguiri (*amalá*), numa série de seis em seis dias. Como Xangô não conta sete dias, seu Jô-Itá é feito com seis, até que se completem os 36 dias de obrigações.

CONCLUSÃO

TRINTA ANOS DE OBRIGAÇÕES

Acostumado durante trinta anos a participar de grandes ebós, só assisti a quatro obrigações de boi: na casa da minha avó Lídia Alves da Silva (Talaby) de Orixá Lufan, no Sítio de Pai Adão, na casa da minha mãe-de-santo, Maria das Dores da Silva⁸, também de Orixá Lufan, e no Pátio do Terço,

8. Maria das Dores da Silva, mãe-de-santo de Papai, já é citada na literatura etnológica sobre o xangô desde o artigo pioneiro de Pedro Cavalcanti (*op. cit.*) apresentado no congresso de 1934. Juntamente com Pai Adão, ela é um dos marcos do xangô, primeiro iniciada por Roseno no xambá, depois mãe de

o terreiro antigo do Recife, localizado à Rua Vidal Negreiros (Medeiros), 143, dirigido por Sinhá e Yayá, duas filhas de africanos, Ato e Aro.

O ritual foi o mesmo nas quatro casas, todos eles comandados por José Romão da Costa, filho legítimo de Felipe Sabino da Costa, Opé Uatanan, ou simplesmente Pai Adão, como era conhecido.

Assisti e participei de quatro grandes sacrifícios, mas também ouvi falar de outros que me vêm à memória. Lembro-me de que na casa de nagô dirigida por Sinhá e Yayá, duas irmãs com mais de 90 anos, aconteceu um fato que merece ser contado. Sinhá, filha de Xangô, que estava recebendo um boi, já andava se amparando nas paredes da casa e andava com o corpo caído para a frente, bem curvo, tendo dificuldade para se locomover. Eram 8 horas da manhã, um dia de sábado, 15 de outubro. Sinhá estava em uma cadeira antiga em uma sala que dava acesso ao peji, cantava-se forte para Xangô e de repente um grito ecoou no recinto sagrado. Para espanto de todos, Sinhá estava com o corpo reto e firme, o rosto demonstrava alegria, os gritos agora eram os dos fiéis saudando Xangô que estava na Terra, dizendo: “Venho receber a oferenda e participar da festa”.

Entre risos e lágrimas de alegria, o povo foi mais uma vez surpreendido. Xangô andava de quatro pés, engatinhando como uma criança, por baixo de uma velha e grande mesa que estava na sala, onde está ainda hoje. As pessoas não sabiam o que fazer, se gritavam, se choravam ou se cantavam. Bezerra, já falecido, ajoelhou-se para receber o abraço de Xangô Aganju, pois fora ele quem ofertara o boi a Xangô de quem também era filho. A presença do orixá trouxe mais energia, mais alegria e também mais segurança para todos. Tia Bernardina, filha de Oyá Togô, erguia o braço direito com as mãos fechadas, dando sinal de quem estava pedindo força. A surpresa da presença do orixá incorporado em Sinhá deixou todos muito mais fortes. Quando Xangô foi embora, o corpo de Sinhá voltou à sua posição costumeira.

Foi a primeira e última vez que eu vi Xangô descer em Sinhá.

TRADIÇÃO E MUDANÇA

Quando comecei a estudar um pouco do que estava acontecendo no caso de minha avó, com referência à mudança nos costumes religiosos, uma situação chamava a minha atenção. Minha vó era jurumeira, e nos dias de

nação nagô, como vimos. Em 1980, Mãe das Dores mudou-se com seu terreiro para Sorocaba e em seguida para Cotia, no Estado de São Paulo. Em 1991, já com mais de 80 anos, deixou seu terreiro para seu filho-de-santo e coadjutor José de Orinjalá, inicialmente também filho-de-santo de Papai, e mudou-se com os seus santos para a casa de uma filha adotiva em Caxias, no Estado do Rio de Janeiro.

quinta-feira acontecia uma reunião em que baixavam caboclas, mestres, índios e pretos-velhos, tudo isso comandado pela cigana Antônia Francisca de Sales, que era seu chefe espiritual.

Uma mesa com copos, cálice de cristal, flores, perfumes e velas, formava a mesa de concentração, junto à qual eram entoados cânticos invocando as entidades espirituais, que ao se incorporarem nos médiuns cantavam os seus pontos. Em certos dias, os médiuns trocavam a mesa tradicional pelo chão e intitulavam o ritual de mesa de chá, e aí um outro tipo de composição material era usado: fumo, cachimbo, cachaça, mel, vinho, folhas de jurema e de liamba, além de velas de várias cores.

Eram cantados pontos de todas as entidades e nos médiuns, sentados ao redor do material exposto, baixavam seus guias. Dançavam os presentes: "Louvado seja N.S. Jesus Cristo" e vinha uma resposta: "Para sempre seja louvado". O guia cantava seu ponto e pronunciava novas palavras: "Que a paz de Deus fique com todos", e uma nova resposta: "Assim seja".

A presença do rosário, da cruz, das rezas do início das reuniões, das procissões e das imagens católicas, o batismo católico, usado como modelo na iniciação, tudo isso se juntou, fazendo com que o catolicismo e o espiritismo andassem sempre de mãos dadas, até que uma nova situação apareceu.

As casas espíritas chamadas de Centro Espírita em sua maioria eram casas de gente pobre, localizadas em bairros pobres e distantes do centro da cidade. O culto dos caboclos era um culto muito forte e predominava. Quem tinha um guia de frente caboclo era pessoa muito respeitada. Caboclos como Tuiti, Pedra Preta, Turuata e outros comandavam os centros.

Com o tempo, foram se misturando caboclo, orixá negro, índio e as imagens dos santos católicos. O caboclo foi perdendo seu espaço para os mestres, como Zé Pilintra, Mestre Carlos, Manoel Inácio e outros, como também para as mestras Laurinda, Ritinha, Luziaria Paurina e a mais popularíssima Pombo gira, entre outras.

As casas de candomblé ou xangô do Recife mais ortodoxas não permitiam a presença dos indígenas ou mestres, chamados de espírito da esquerda, mas os mestres e mestras começaram a ganhar espaços nos centros, a ponto de algumas casas hoje estarem mudando seus costumes. As mesas de reunião são feitas em poucas casas, o mesmo acontecendo com a mesa de chão. Rituais usados nos cultos dos caboclos estão desaparecendo, como a juremação, uma espécie de iniciação em que o adepto recebe a semente da jurema introduzida entre a pele e a carne e bebe uma infusão de jurema, junça, juca, canela-em-pau, adoçada com vinho e mel de abelha.

O sacrifício de caças como juriti, pombo mocó e outras, está sendo trocado pelo de bodes, cabras, galinhas, galos e frangos, usados nos sacrifícios aos orixás dos xangôs de Recife. A juremação ganha um novo sistema e uma nova roupagem, com a inclusão da saída do iniciado à maneira dos iaôs do xangô.

Os pontos dos mestres deixaram de ser cantados como antes, pelo menos na sua letra original. Alguns mestres, hoje a coqueluche do momento de alguns terreiros, estão sendo nivelados nos seus costumes aos orixás. O ritual da semente de jurema deu lugar aos oberês, ou curas. Os mestres passaram a receber os mesmos tratamentos dos Exus de nação; algumas casas cantam até as mesmas toadas para os sacrifícios e preparam a oferenda com os mesmos temperos.

Diante de tantas e tantas mudanças, algumas das quais eu presenciei desde menino, muitas são as dúvidas e grande é a nossa perplexidade: Como as duas culturas se adaptaram ao mesmo ambiente ou ao mesmo axé? Como as divindades Oxalá, Orunmilá, Odudua, Olofin e outras entidades da religião negra estão sendo cultuadas entre fumo, cachaça, pólvora? Como estas divindades estão sendo cultuadas em ambientes onde se cantam pontos, invocam catacumbas, cemitérios, eguns e até satanás? Como é que algumas dessas entidades indígenas, que não trabalham com sangue, estão se adaptando aos terreiros que sacrificam animais?

O presente trabalho é um esforço no sentido de registrar o mais fielmente possível uma tradição do xangô pernambucano da nação nagô que ainda se preserva viva, apesar de dividir o espaço com tantas inovações e mudanças.

Toda a tradição do sacrifício do boi ao orixá Xangô foi aprendida com essas personalidades da religião dos orixás citadas neste artigo, além de muitos outros, como o Ogã Olossaim Manoel de Oliveira (Preto Limão), cuja dijina era Xangô Larixe, e Amara Reis, cantora e também Ialossaim. Marido e mulher foram ambos grandes conhecedores de folhas e meus professores. Cada etapa ritual do sacrifício do boi se encontrava em mãos de minha tia Mãezinha, Maria Bonfim dos Santos, meu tio Malaquias da Costa, Amara Reis, Vicência, ou Vicentina Costa Evangelista da Costa, trazida pela própria tia Inês e filha de João Otolu, Maria Romana, Mãe Lídia, Mãe Maria das Dores e outros nomes, não menos famosos, como Jerônimo Gomes de Almeida, a grande tia Bernardina, devendo eu a esta última muito do que sei.

Uma dessas figuras destacou-se em prol do meu aprendizado. Para mim, foi ele, por diversos motivos, o grande mestre, meu pai José Romão.

SANTERÍA
UMA RELIGIÃO CUBANA DE ORIGEM AFRICANA¹

José Luis Hernández Alfonso



A maior das ilhas caribenhas foi uma das primeiras terras americanas conquistadas pelos espanhóis e a última a livrar-se do jugo colonial, no ano de 1889. Sua localização estratégica nos territórios de ultramar e suas abundantes baías, de notáveis condições naturais, converteram-se em um cenário de escala obrigatória para o tráfego marítimo estabelecido entre a Europa e a América e, por conseguinte, em um dos principais baluartes econômicos da metrópole hispânica. Posteriormente, desde o final do século XVIII e durante o século XIX, Cuba se afirma como a mais importante produtora e exportadora mundial de açúcar. No campo se implantará definitivamente um intensivo sistema agrícola (cana-de-açúcar, tabaco, café etc.), e as cidades, fundamentalmente La Habana e Santiago de Cuba, se distinguirão pelo volume de atividades comerciais que nelas se desenvolveu. Devido, pois, a necessidades produtivas e mercantis, Cuba recebeu em levadas ininterruptas a maior quantidade de escravos africanos de sua história.

Numerosas etnias africanas foram introduzidas desde o início da colonização até o século XIX, destacando-se quatro grupos de escravos. Procedentes da região de Calabar estavam os chamados carabalís, denominação étnica que compreendia os povos efik, brícamo, ekoy, ibi, isuama etc. Os congos, que agrupavam os povos angola, agunba, bacongo, mondongo, mayombe etc., procederam dos territórios compreendidos desde o sul de Angola até os territórios do golfo de Biafra. Os ararás procediam do antigo Daomé, de notável influência ewe-fon. Vieram também os iorubás, pertencentes aos povos oyó, epons, iyésá egguado, mossi etc., conhecidos indistin-

tamente na Venezuela como lucuminos, no Brasil como nagôs, e em Cuba como lucumís².

Devido a objetivos obviamente econômicos, nesse período da escravidão o africano e seus descendentes foram submetidos a mecanismos de exploração³, que intervieram desvantajosamente em suas culturas originais, repercutindo também no processo de transculturação⁴, que, desde o início da colonização, vinha dando forma e estruturando a sociedade e a cultura cubanas. Se, em meio a essa realidade insular, fazemos notar o alcance numérico e cultural dos escravos *lucumís* em relação aos demais escravos trazidos para Cuba, cabe considerar quão significativo foi, nesse espaço temporal do século XIX, a presença deles no desenvolvimento e atuação do processo transcultural-desculturativo cubano. Em especial o pensamento religioso, de que eram portadores os escravos *lucumís* e seus descendentes, exercerá um papel determinante na cultura cubana, o qual se manifesta através de uma das religiões mais populares e vigente na Cuba de hoje, a *Santería* ou *Regla de Ocha*.

A *SANTERÍA*: COMPONENTES E ORIXÁS

Em Cuba, cujas dimensões territoriais são contrastantemente menores, em comparação com o resto dos países do continente americano para onde

foram trasladados os escravos iorubás, a concentração e convivência dos distintos povos, que integravam o conglomerado humano *lucumí*, se evidenciará na *Santería*, ao abarcar um culto aglutinador de todos aqueles orixás que resistiram ao processo de síntese e seleção ao qual foi submetido o pensamento religioso iorubá. Em sincronia com esse processo, os orixás que se conservaram começaram a ser associados e reelaborados a partir de elementos componentes de outras crenças existentes na colônia, fundamentalmente com os santos e virgens do culto católico. Como resultado desse processo religioso sincrético, o orixá passou a ser denominado comumente *el santo*, o que deu lugar a que seu culto se denominasse *santería*, e a seus praticantes iniciados, *santeros* ou *santeras*.

Em conjunto com esse elemento católico presente na *Santería*, que estabeleceu a identidade orixá-santo, encontram-se outros que se incorporaram e constituem partes de sua prática. Ei-los: a imaginária católica; o cumprimento do hagiológico católico; a obrigação de estar batizado; a assistência a missas; o uso da água benta, incenso, flores, velas, relicários, escapulários e demais objetos próprios ao culto católico.

Não obstante essa evidente presença do catolicismo na *Santería*, pode-se observar o predomínio de elementos, valores e conceitos que revelam sua origem iorubá. Entre os fatores iorubás mais significativos se incluem: o processo de iniciação e reclusão e o nome ritual do iniciado; o uso de uma linguagem ritual, com predomínio da língua iorubá; a materialização simbólica dos orixás através de *otanes* (pedras); o sacrifício de animais e oferendas diversas aos orixás; os diferentes meios de adivinhação utilizados, e, sem lugar a dúvidas, os instrumentos musicais, ritmos e danças que acompanham os ritos e as festas.

Com o passar do tempo, o porvir da *Santería* demonstrou que ela não é uma religião concluída. Uma aproximação mais direta de sua prática nos dá o testemunho de como seus dois componentes primários — o iorubá e o católico — se, por um lado, se reafirmaram, por outro, incorporaram novos elementos ou tendem a depurar seus componentes básicos. Na atualidade, podemos distinguir entre seus adeptos três tendências, que patenteiam o caráter dinâmico da *Santería*:

- Adeptos que conservam uma prática apoiada nos componentes primários iorubá e católico.
- Adeptos que incorporaram outras crenças e ritos, sincretizando-os com a *Santería* ou coexistindo com ela. Na zona ocidental de Cuba, especificamente na cidade de Havana, a figura do guerreiro San Fan Kon, do culto asiático, é sincretizada com a identidade Xangô-Santa Bárbara⁵. A prática do espiritismo

5. A proibição do tráfico escravista africano, juntamente com o desenvolvimento econômico do sistema

2. Segundo o critério de Fernando Ortiz, o gentílico *lucumí* derivou da alteração do nome do antigo reino de Ulcumí, Ulcuma ou Ulcanmi, situado por diferentes autores ao norte ou nordeste do Benin. William Bascom considera que a origem desse termo faz uma alusão à frase iorubá *olukumi*, que significa "meu amigo".
3. Com a finalidade primordial de obter alta rentabilidade econômica, o escravo africano e seus descendentes foram submetidos a um conjunto de mecanismos de exploração baseados em diversidade étnica, idade, sexo, produção, vestimenta, moradia e alimentação. Esses mecanismos, estudados pelo dr. Manuel Moreno Fraginals, sustentaram o processo de deculturação definido pelo autor como: "[...] um processo consciente mediante o qual, tendo em vista a exploração econômica, se procede a desarraigar a cultura de um grupo humano para facilitar a expropriação das riquezas naturais do território em que este grupo está assentado e/ou utilizá-lo como força de trabalho barata, não qualificada" (Moreno, 1977).
4. A teoria da transculturação, de autoria de Fernando Ortiz, é definida como: "[...] um processo no qual sempre se dá algo em troca daquilo que se recebe; é um 'toma lá dá cá'. Trata-se de um processo no qual ambas as partes de equação acabam sendo modificadas, um processo no qual uma nova realidade, composta e complexa, acaba emergindo. Essa realidade não é um aglomerado mecânico de caráter, nem sequer um mosaico, mas um fenômeno novo, original e independente. Para descrever tal processo, o vocábulo de raízes latinas, *transculturação*, proporciona um termo que não contém a implicação de uma certa cultura em direção à qual tem que tender a outra, mas uma transição entre duas culturas, ambas ativas, ambas com análogas contribuições e ambas cooperando no surgimento de uma nova realidade de civilização" (Ortiz, 1963).

está quase totalmente generalizada na *Santería*, coexistindo harmonicamente com ela. Também se observam nessa relação de coexistência elementos de cartomancia, de astrologia, de cultos hinduístas e, fundamentalmente, de elementos próprios de outros cultos de origem africana que também se praticam em Cuba, tais como o Palo-Monte dos *congos*.

- Adeptos que vão em busca de uma prática “pura”, ao rechaçar todo componente ou elemento que não seja de origem iorubá.

Embora tais tendências provem o alto nível de manipulação que cerca o orixá, sua funções e domínios, seus sincretismos e “qualidades” (*camínos*⁶), suas cores e números, e sua abundante história mítica, ainda assim nos é permitido concretizá-lo e oferecer dele uma idéia totalizadora.

Entre os orixás que integram o panteão da *Santería* incluem-se:

ELEGUÁ. É o orixá dono das encruzilhadas, dos caminhos e mercados; é o que abre e fecha as portas, propiciando o bem ou o mal, em sintonia com sua personalidade brincalhona e travessa, intrigante e maquiavélica. A eficácia de seus poderes e sua perpétua mobilidade o identificam com o imprevisto, com o futuro. É o ajudante imprescindível de Orula e mensageiro de Olofi em relação aos orixás. Suas múltiplas qualidades, que totalizam 21, permite que cada indivíduo tenha seu Eleguá, estabelecendo com ele uma relação íntima de respeito e temor. A personificação dos problemas e males que perseguem os homens se manifesta através de sua qualidade Exú, concebido como a desgraça, a fatalidade, mas nunca como uma entidade propriamente satânica. Eleguá é o protetor das casas e de todos os seus moradores. Tem o privilégio da saudação e das oferendas. Sua presença e as considerações que a ele se presta são obrigatórias em todos os ritos e cerimônias importantes da *Santería*. **Qualidades:** Beleké, Laroye, Exú, Alelú, Bi, Alagawana, Alayikí, Elufé, Eré etc.

Sincretismo: Santo Antônio de Pádua, o Menino Jesus de Atocha, São Martin de Porres, a Alma Errante etc.

Números: o 3 e seus múltiplos, especialmente o 21.

agrícola em Cuba colonial exigiu a existência de mão-de-obra barata, o que foi resolvido mediante a introdução de imigrantes asiáticos sob um regime servil de contrato, cujo grau de exploração se equiparou à do escravo africano. Esses asiáticos procedentes de Manila, Cantão e outras regiões da China eram em sua maioria do sexo masculino e integraram, juntamente com os escravos e seus descendentes, a classe mais despossuída da sociedade colonial. O relacionamento e convívio entre eles, bem como as uniões por casamento ou concubinato entre chineses e negras, possibilitou a presença, na *Santería*, de elementos e crenças correspondentes ao pensamento religioso trazido por esses chineses.

6. *Camino* é, na *Santería*, o termo equivalente a qualidade, no candomblé (N. do T.).

Cores: as combinações vermelho-preto e branco-preto.

Dias da semana e do ano: segunda-feira/13 de junho.

Animais: ratazana, frango, galo preto, aguti e bode.

Plantas: almécega (*Elaphirium simaruba*, Lin., Rose), goiaba (*Psidium guajaba*, Lin.), mastruço (*Lepidium virginicum*, Lin.) etc.

OGUM. Seus domínios são o mato, os minerais e as ferramentas de trabalho. Incansável forjador e trabalhador. Simboliza a energia terrestre, a força primitiva, o trabalho e a tenacidade. Protetor dos ferreiros, mecânicos e de todo aquele que lida com minerais. Seu caráter violento e brusco sempre se manifesta em suas constantes lutas com Xangô, considerado seu inimigo. Todos os sacrifícios de animais lhe pertencem, por ser o forjador das facas.

Qualidade: Orere, Achiviriquí, Olaguede, Bichukire etc.

Sincretismo: São Pedro, São Paulo, São João Batista, São Miguel Arcanjo.

Números: 3, 7 e 21.

Cores: roxo, verde-escuro e preto.

Dias da semana e do ano: terça e quarta-feira/24 de junho e 29 de junho.

Animais: carneiro, bode, cachorro, pomba e galo vermelho.

Plantas: abrolho amarelo (*Tribulus cistides*, Lin.), algarrobo (*Pithecalobium saman*, Jacq. Benth), cardo (*Euphorbia lactea*, Haw.) etc.

OXÓSSI. Caçador por excelência. Seus domínios preferidos são o mato para caçar e o cárcere para proteger aqueles que têm problemas com a justiça.

Qualidade: Tafa, Ochisibí, Ode, Odemata.

Sincretismo: São Norberto.

Números: 3 e 21.

Cores: violeta-claro, verde-claro e lilás.

Dias da semana e do ano: terça e quarta-feira/6 de junho.

Animais: carneiro, pombo, galo, veado, bode e peixes.

Plantas: alfavaca-do-campo (*Eupatorium*, Villasm. SW.), *espartillo* (*Sporobolus*, L. R. Br.), incenso de guiné (?) etc.

Tendo em vista as funções, poderes e personalidades dos orixás Eleguá, Ogum e Oxóssi, eles, na *Santería*, formam uma trilogia comumente denominada “os guerreiros”. São assentados em conjunto e geralmente todos os fiéis os assentam sem que isso implique qualquer tipo de compromisso com uma futura iniciação.

OBATALÁ. Pertence-lhe o ato da criação; criou o céu, a terra e as cabeças dos homens, razão pela qual domina os pensamentos e os sonhos. Sereno e calmo,

este orixá simboliza a pureza, a paz e a misericórdia. É respeitado por todos os orixás que acorrem a ele em busca de ajuda e justiça.

Qualidades: Obamoro, Chalofón, Osanguiriván, Ayaguna etc.

Sincretismo: Nossa Senhora das Mercês, São Miguel, Jesus de Nazaré.

Números: 4 e seus múltiplos, especialmente o 8, o 16 e o 24.

Cores: branco.

Dias da semana e do ano: quinta-feira/24 de setembro.

Animais: cabra, galinha-d'angola branca, pomba branca e caracol.

Plantas: algodão (*Gossypium barbadense*, Lin.), aguinaldo blanco (*Rivea corymbosa*, L. Hall.), bredo (*Amaranthus viridis*, Lin.) etc.

XANGÔ. Este orixá, considerado rei de Oyó, é o dono do trovão, do raio e dos atabaques sagrados batá. É violento, belicoso, mulherengo e dançarino; suas amantes Obá, Oyá e Oxum o disputam constantemente. Simboliza a virilidade e a guerra.

Qualidades: Obara, Obakoso, Eyeo, Obayé etc.

Sincretismo: Santa Bárbara.

Número: 4.

Cores: vermelho e a combinação vermelho-branco.

Dias da semana e do ano: quarta e sexta-feira/4 de dezembro.

Animais: cavalo, carneiro, cágado, galo vermelho e codorna.

Plantas: quiabo (*Hibiscus esculentus*, Lin.), banana (*Musa paradisiaca*, Lin.), abacate (*Persea gratissima*, Gaertn.) etc.

OXUM. Orixá de todas as águas doces: rios, lagos, mananciais, cascatas... Sua beleza, sensualidade e coqueteria, bem como suas andanças amorosas com Xangô, Ogum, Orula e Inle fazem com que personifique o amor. Gosta muito de festas, de dançar e de dinheiro.

Qualidades: Oxum Cole, Aña, Yeye Kari, Oxum Fumike etc.

Sincretismo: Nossa Senhora da Caridade do Cobre, padroeira de Cuba.

Números: o 5 e seus múltiplos.

Cores: amarelo ou âmbar e as combinações amarelo-vermelho e amarelo-verde.

Dias da semana e do ano: sábado/8 de setembro.

Animais: galinha, bode, pombo, pavão-real e canários.

Plantas: cabaça (*Cucurbita maxima*, Duchesne), girassol (*Helianthus annuus*, L.).

IEMANJÁ. Orixá forte, indomável e justiceira. Dona do mar e de tudo o que

nele vive. É considerada a mãe de todos os orixás. Personifica a maternidade e protege as baías, os portos, os barcos e os marinheiros. Sua qualidade Olokún vive nas profundezas do mar e é temido por sua violência e castigos.

Qualidades: Asesú, Gunte, Olokún, Achabá etc.

Sincretismo: A Virgem de Regla.

Números: 7.

Cores: azul e a combinação azul-branco.

Dias da semana e do ano: sábado/7 de setembro.

Animais: pato, carneiro, galo, pombo e tartaruga.

Plantas: cucaracha (*Zebrina pendula*, Schnize), guásima (*Guazuma guazuma*, Lin.), malanga (*Xantosophia saditifolium*, Schott.) etc.

Esses quatro últimos orixás, Obatalá, Xangô, Oxum e Iemanjá, são denominados "orixás de fundamento" e "santos de entrada", pois, devido a seus poderes e funções, têm que ser assentados obrigatoriamente durante a cerimônia de iniciação.

OIÁ. Conhecida também como Iansã. É a dona dos ventos, tempestades e relâmpagos. Impetuosa e guerreira, acompanha Xangô em suas batalhas. Guardiã dos cemitérios, está sempre presente nos momentos finais da vida e nos primeiros momentos da morte.

Qualidades: Funkó, Obinidodo, Mimú.

Sincretismo: Virgem da Candelária e Santa Teresa de Jesus.

Número: 9.

Cores: combinação de 9 cores, menos o preto.

Dias da semana e do ano: sexta-feira/2 de fevereiro.

Animais: cabra, pombo, galinha e galinha-d'angola.

Plantas: flamboyant (*Delonix regia*, Bajer, Raf.), romã (*Punica granatum*, Lin.), milflores (*Clerodendron fragrans*, Vent.) etc.

OBÁ. Esposa legítima de Xangô, trabalhadeira e complacente. Simboliza a fidelidade conjugal. Seu lugar de retiro é o cemitério.

Qualidades: Yurú, Guiriclé, Obalubbe.

Sincretismo: Santa Catarina, Santa Rita, Nossa Senhora do Carmo.

Números: 9 e 12.

Cores: rosa.

Dias da semana e do ano: sexta-feira/25 de novembro.

Animais: galinha, pombo e cabra.

Plantas: acerola (*Spondias cironella*, Tussac), caobilla (*Swietenia mahogany*, L. Jacq.), castaño (*Cupania americana*, Lin.) etc.

EUÁ. Pertencem-lhe as sepulturas e os mortos. Pudica, casta e muito séria. Simboliza a morte e a virgindade feminina.

Sincretismo: Nossa Senhora de Monserrate e Nossa Senhora dos Desamparados.

Número: 11.

Cores: rosa-claro.

Animais: pomba, galinha e cabra.

Plantas: círio (*Xulopia obtusifolia*, A. Rich.), jalapa-verdadeira (*Mirabilis jalapa*, Lin.), sensitiva (*Mimosa pudica*, Lin.).

Os orixás Oiá, Obá e Euá, devido a suas relações com o cemitério e a morte, formam uma trilogia denominada "as orixás mortuárias".

BABALÚ-AYÉ. Por ser considerado milagroso é um dos orixás mais venerados. Devido a ser protetor das enfermidades da pele, do sangue e dos ossos, é tido como o orixá da lepra, da varíola e de todas as epidemias e enfermidades venéreas. Uma das características de seu culto são as dolorosas e cansativas promessas que os crentes cumprem, em pagamento a seus favores.

Qualidades: Agronigá-Omobitirá, Asajuano-Asyoricha, Yankó etc.

Sincretismo: São Lázaro.

Número: 17.

Cores: púrpura e a combinação branco-azul.

Dias da semana e do ano: quarta e sexta-feira/17 de dezembro.

Animais: galinha-d'angola, galo, cachorro e bode.

Plantas: milho (*Hulcus sorghum*, Lin.), gergelim (*Sesamun indicum*, L.), *henequén* (*Agave foureroydes*, Lemaire) etc.

AGANJU. Orixá da força física. Dono das energias terrenas, da potência dos terremotos, do impulso que faz a terra girar. Protetor dos caminhantes, automobilistas e aviadores.

Qualidades: Aggari, Badadina.

Sincretismo: São Cristóvão.

Números: 6 e 9.

Cores: vermelho-vinho e a combinação vermelho-branco.

Dias da semana e do ano: quarta-feira/16 de novembro.

Animais: pombo, galo, bode e galinha.

Plantas: mariguano (*Thrinax wendlandiana*, Becc.), *ceibón de arroyo* (*Bombax emarginatum*, Dene.), *arcediana* (*Celosia cristata*, Lin.) etc.

OSAIN. Seus domínios são a natureza vegetal e o conhecimento dos poderes mágicos de todas as ervas. Simboliza a botânica e a medicina popular ou verde.

Qualidades: Agguchuiye.

Sincretismo: São Silvestre, Santo Antônio Abade, São Raimundo Nonato.

Número: 6.

Cores: verde.

Dias da semana e do ano: sexta-feira.

Animais: tartaruga, bode, galo e pássaros que falam.

Plantas: embora todas as plantas lhe pertençam, existem algumas que estão mais identificadas com o orixá: *artemisia* (*Ambrosia artemisifolia*, Lin.), *güira cimarrona* (?), *ateje común* (*Cordia callococca*, Lin.) etc.

ORIXÁ-OKÔ. Laborioso trabalhador da terra, confidente de respeito e casto. Dono da agricultura e de todas as colheitas. Simboliza a fertilidade da terra.

Sincretismo: Santo Isidro Lavrador.

Números: 9 e 19.

Cores: rosa e azul e a combinação branco-vermelho.

Dias da semana e do ano: terça-feira/15 de maio.

Animais: pombo, galo e bode.

Plantas: *bejuco lechero* (*Ipomea ramoni*, Choisy), *bejuco pelador* (*C. Búaña*, *Búare*), *bejuco perdiz* (*Bignomia unguis*, Lin.) etc.

INLÊ. Orixá andrógino, delicado e belo. Pescador e médico. Simboliza a pesca e é protetor dos médicos.

Sincretismo: São Rafael.

Números: 10 e 18.

Cores: azul, verde e a combinação verde-amarelo.

Dias da semana e do ano: sexta-feira/24 de outubro.

Animais: carneiro, galo, pombo e peixes.

Plantas: *abrojo* (?), *avellano de costa* (*Omphalea trichotoma*, Muell. Arg.), *sacu-sacu* (?) etc.

IBEJIS. Orixás gêmeos nas variantes masculina, feminina e mista. Brincalhões, travessos e muito gulosos. Protegem todas as crianças e também os barbeiros e cirurgiões.

Qualidades: Tawé e Kainde (masculinos), Olori e Oronia (femininos) e Arabá e Ainá (misto).

Sincretismo: São Cosme e São Damião, Santa Justa e Santa Rufina, Crispim e Crispina.

Números: 4 e 8.

Cores: as combinações branco-vermelho, branco-amarelo e verde-amarelo.

Dias da semana e do ano: domingo/26 de setembro e 28 de dezembro.

Animais: pombo, galo, galinha e carneiro.

Plantas: manajú (*Theedia arista*, Gris.), pega-pega (?), tomate (*Lycopersicon esculentum*, Will.) etc.

OKE. Dono das colinas, das montanhas, de tudo o que é elevado. Sua força serve de resguardo a todos os demais orixás. Inseparável de Obatalá. Na atualidade é pouco conhecido e seu culto é limitado.

Sincretismo: São Roberto, Santa Marta.

Cores: branco.

Animais: os mesmos de Obatalá.

Plantas: alacrancillo (*Heliotropium indicum*, Lin.), candelilla (*Tragia gracilis*, Lin.) etc.

IROKO. Sua residência é a paineira e também é considerado a própria paineira. Outros o entendem como uma qualidade masculina e antiga de Obatalá.

Sincretismo: A Puríssima Conceição.

NANÁ BURUKÚ. Vive no rio e assume a forma de uma cobra. Orixá misterioso e temido, muito vinculado ao culto de Babalú-Ayé. Seu culto se está perdendo.

Sincretismo: Santa Ana.

OGUÉ. Orixá patrono dos animais com chifres. Vinculado a Xangô. É pouco conhecido.

Sincretismo: São Brás.

ORULA. Orixá que tem sob seu domínio o segredo de Ifá. Simboliza a sabedoria e é revelador do futuro dos homens. Seu culto é separado do resto dos orixás, formando um complexo religioso cujo sacerdote se denomina babalao.

Sincretismo: São Francisco.

Números: 4 e 16.

Cores: a combinação alternada de verde-amarelo.

Dias da semana e do ano: todos os dias 4/4 de outubro.

Animais: galinha, pombo, veado e cabra.

Plantas: almindro (*Terminalis catappa*, Lin.), galán de noche (*Cestrum nocturnum*, Lin.), copey (*Clusia rosea*, Jacq.) etc.

SISTEMA DE RELAÇÕES E HIERARQUIAS

A noção de família, um dos princípios regentes do sistema religioso iorubá, sofreu uma decomposição na América, não só devido ao modo brutal como o iorubá foi desarraigado de sua terra, sociedade e família, como também devido ao processo de desculturação a que foi submetido em sua condição de escravo. Então, por meio de uma ação consciente, foram dispersados etnicamente e separados de seus núcleos familiares. Contudo, podemos reconhecer na *Santería* a continuidade de um remanescente desprendido deste princípio. Refiro-me à noção de parentesco ritual, resultado do relacionamento estabelecido entre os crentes e suas práticas religiosas e, em especial, ao rito de iniciação, que afiança e fortalece a relação padrinho-afilhado, princípio básico deste parentesco.

Paralelamente à relação existente entre o padrinho (*santero* ou *santera*) e o afilhado (crente iniciado ou não) vão-se criando outros vínculos entre estes últimos, que denotam a potencialidade dessa relação de parentesco, ao se denominarem entre eles “irmãos”, “filhos do mesmo orixá” ou “irmãos-de-santo”.

Essa noção de parentesco ritual, conjuntamente com o sistema de relações extranaturais estabelecidos na *Santería*, desemboca na existência de diferentes categorias e hierarquias correspondentes a determinadas condições e funções que seus adeptos cumprem. Entre elas se destacam:

- O *iyabó*: neófito durante seu primeiro ano de iniciação.

- A *iyalocha* ou *santera*: sacerdotisa dos orixás.

- O *babalocha* ou *santero*: sacerdote dos orixás.

A idade de iniciação do *santero* ou *santera* é considerada no sistema de relações da *Santería* uma categoria que se distinguirá através dos termos categóricos “maiores” e “menores”, de acordo com os anos de iniciado. Tributa-se aos “maiores” um nítido respeito, que se faz notar por serem eles os primeiros a receber saudações e com grande solenidade. Na hora de comer são servidos em primeiro lugar, antes dos demais comensais e ocupam lugares destacados e privilegiados nos ritos, cerimônias e festas.

- A *iyaré*: *santera* que cumpre a função de primeira madrinha na cerimônia de iniciação.
- O *babaré*: *santero* que cumpre a função de primeiro padrinho na cerimônia de iniciação.
- *yibona* ou *ollubona*: *santera* ou *santero* com a função de segunda madrinha ou padrinho durante a iniciação.
- O *axogún*: iniciado como filho de Ogum, designado para realizar os sacrifícios de animais.
- O *osainista*: conhecedor profundo das ervas, de seus segredos e dos atributos de Osain, designado para realizar o assentamento do orixá.
- O *afinfin*: especializado em confeccionar talhas, ferramentas e os demais objetos utilizados no culto.
- Os *italeros*: *santeros* e *santeras* que celebram o *itá*, isto é, a reunião para consultar, através dos búzios, a futura vida do recém-iniciado.
- Os *olú batá*: tocadores do *iyá*, *itótele* e *ohónkolo*, nomes que recebem os três tambores sagrados batá.
- O *oriate*: personagem encarregado de organizar e dirigir as cerimônias dos diversos rituais.
- O *akpuón*: embora não seja considerado membro de uma hierarquia, este personagem cumpre um papel relevante nas cerimônias, pois é o cantor solista da música coral antifonal própria da *Santería*. Para realizar esta função, os homens e as mulheres que nela se especializam requerem um aprendizado musical e mnemônico de muitos anos de treinamento.
- O *babalao*: é a hierarquia máxima do complexo religioso que forma a *Santería*. Sacerdote especializado no culto a Orula e o único designado e treinado para exercitar o oráculo de Ifá. Somente os homens podem ocupar os postos desta hierarquia e não é imprescindível que se tenham iniciado como *santeros*. A iniciação de *babalao* apresenta três categorias. A primeira é a consagração primária a Ifá, quando se recebe a “mão de Orula” e o iniciado se converte em *babalao*; na segunda categoria de iniciação, a pessoa se torna capacitada a realizar a matança de animais de quatro patas, pois “recebe faca”, e se denominará *olúo*; a última categoria é integrada somente por aqueles *babalaos* que, em virtude de cerimônias muito especiais, têm Olofin assentado.
- As *apestebé*: aquelas *santeras*, em especial as filhas de Oxum que, devido a resultados divinatórios, passam a estabelecer uma relação com Orula, que lhes

permite “receber a mão de Orula”. São consideradas esposas do orixá e participam de alguns segredos de seu culto.

A CASA-TEMPLO E SUA DISTRIBUIÇÃO

O caráter individual e fechado do sistema de relações estabelecido na *Santería*, condicionado pelos fatores econômicos, sociais e culturais da realidade histórica da qual ela surgiu e se desenvolveu, justifica a ausência de uma organização nacional de hierarquias a esse nível e de locais institucionalizados para a realização de sua prática. Por tais razões, a morada do crente e, em particular, do padrinho ou madrinha passou a ser o único espaço físico no qual a *Santería* seria conservada e praticada, recebendo comumente a denominação de “casa-templo”, “casa-de-santo” ou *ile ocha*.

Independentemente das características construtivas e espaciais, a “casa-templo” possuirá uma distribuição em função de seus interesses rituais. Como regra geral, a sala da casa (*eyá arañla*) será o local principal para as festas de participação coletiva. No caso de possuir pátio coberto ou não (*ibán-baló*), este será o lugar ideal para as mesmas.

Sempre detrás da porta que dá acesso à sala serão colocados os assentamentos correspondentes aos orixás Eleguá, Ogum e Oxóssi, que irão acompanhados de seus respectivos atributos. Situado em cima destes e a uma distância relativamente alta em relação ao chão, a presença do *osun* (objeto sagrado que simboliza a vida do crente) coroa o espaço dedicado a esses “orixás guerreiros”. É costume pôr atrás da porta pequenas bandeiras com as cores alegóricas dos orixás, orações e saquinhos de diversos cereais (milho, feijão, arroz etc.), todos eles como proteção da casa e de seus moradores. Na maioria das casas um altar ao modo católico também é colocado na sala, integrando-se à imaginária dos santos e virgens, candelabros e flores, os atributos e comidas relativos aos orixás.

A “casa-templo” disporá de um quarto com acesso controlado onde se realizarão as práticas mais importantes: cerimônia de iniciação, sacrifícios de animais, jogos de adivinhação, “limpezas” ou *ebbo* etc. Este local, denominado *igbodú*, está também destinado ao *canastillero*, móvel de eminente função ritual, no qual se colocam os assentamentos dos orixás, bem como toda variedade de atributos e objetos que correspondem a cada um deles. Geralmente são móveis, tais como armários e vitrinas domésticas, adaptados para essa finalidade. Possuem forma retangular, são divididos por prateleiras e têm portas.

A distribuição dos assentamentos dos orixás no *canastillero* está regulamentada da seguinte forma: na primeira prateleira ou nível, sempre de cima para baixo, se coloca Obatalá; segue-se, no segundo nível, o orixá que o crente tem assentado. No resto das prateleiras, que nunca passam de cinco, são depositados os demais orixás recebidos pelo crente.

Quando em uma “casa-templo” mora mais de um iniciado podem ser encontrados no *igbodú* tantos *canastilleros* quantos iniciados habitem no mesmo local. Também se dá o caso de que um único *canastillero* acolha os assentamentos de mais de um iniciado. Tal particularidade, na prática da *Santería*, é muito freqüente na atualidade.

Não faltará na “casa-templo” uma ampla cozinha para o preparo das comidas rituais e um espaço para colocar os tambores sagrados *batá*; estes são dependurados no teto e cobertos com panos. Se a casa possuir quintal certamente estará plantada, junto com outras árvores e plantas de uso ritual, uma paineira, por ser ela recinto particular de todos os orixás.

OS MEIO DE ADIVINHAÇÃO

“Consultas” ou “registros”: tal é o nome que recebem as práticas divinatórias, mediante as quais o crente entra em contato com os orixás, recebendo seus conselhos, augúrios e possíveis soluções para seus problemas. Os sistemas de adivinhação utilizados pelos *santeros* e *santeras* para efetuar os “registros” são:

• Os “cocos”. Conhecido comumente como “dar coco”, este sistema de consulta é o mais simples de todos. São utilizados quatro pedaços de “coco” (*obi*) que, ao cair de forma côncava (a polpa) ou convexa (a casca), darão cinco respostas ou “letras”:

1. ◦ ◦ ◦ ◦ (quatro côncavos). Esta “letra” se denomina *Aláfia* (saúde): positiva, afirmativa e favorável. Através dela respondem os orixás Xangô e Orula;
2. ◦ ◦ ◦ ◦ (três côncavos e um convexo). É a “letra” *Otawo*: favorável, “diz sim”. Respondem os orixás Ogum, Xangô, Oxóssi e Iemanjá;
3. ◦ ◦ ◦ ◦ (dois côncavos e dois convexas). É a “letra” *Ellifé*: ratifica a resposta afirmativa de *aláfia*;
4. ◦ ◦ ◦ ◦ (um côncavo e três convexas). É a “letra” *Ocana*: prejudicial, “diz não”, anuncia “algo mau”. Respondem os orixás: Eleguá, Babalú-Ayé, Xangô, Aganju, Oiá, Euá e os Ikus;

5. ◦ ◦ ◦ ◦ (quatro convexas). É a “letra” *Oyekun*: negativa, fanesta, anuncia “a morte”. Respondem os orixás Xangô e Oiá. Esse sistema de adivinhação se baseia em um determinado número de variáveis possíveis, que se dão através das perguntas e respostas obtidas nas sucessivas jogadas dos obis. Além do mais, os referidos orixás que “falam” estão na dependência do orixá que o *santero* ou *santera* consultantes têm assentado. No sistema de que se trata pôde-se observar que em todas as seqüências sempre “fala” Xangô, do que se depreende que o jogo pertence a um filho do orixá. No caso de o consulente ser filho de outro orixá, quem “fala” é este.

• Os búzios. A cada orixá corresponde um conjunto de 18 búzios, com exceção de Eleguá, a quem pertencem 21. Esses búzios, do tipo cauri, são preparados previamente e consagrados. Nesse sistema de adivinhação são utilizados somente 16 búzios (*dilogún*), cujas jogadas somam 12 “letras”, cada uma acompanhada de um refrão ou sentença que remetem a vários mitos (*patakinés*). Cada “letra” tem seu nome, e os orixás que “falam” através de cada uma delas são:

1. *Ocanasodi*: Eleguá em sua qualidade Exu.
2. *Ellí oco*: Oxóssi e Obatalá.
3. *Ogunda*: Ogum.
4. *Yllolosun*: Xangô.
5. *Oche*: Oxum.
6. *Olvara*: Xangô e Eleguá.
7. *Oldi*: Iemanjá.
8. *Ellionle*: Obatalá.
9. *Osa*: Oiá e Babalú-Ayé.
10. *Ofun*: Obatalá.
11. *Oguani*: Eleguá.
12. *Oldi Lache Vora*: Xangô.

Consideramos necessário assinalar que, na atualidade, os orixás que “falam” através de cada “letra” não são fixos e encontramos variações notáveis segundo os consulentes, a “casa-templo” e a região.

De uso exclusivo dos babalaos, sacerdotes do oráculo de Ifá, existem dois sistemas de adivinhação que são:

• O *okpelé* ou cadeia de Ifá. Consiste em uma cadeia de metal, na qual foram inseridas oito peças iguais de estrutura côncavo-convexa, que podem girar livremente; essas peças, embora geralmente de casca de coco, também se

encontram sob a forma de caroço de manga, de carapaça de tartaruga e de cobre.

Segurando-se o centro da cadeia, ela apresenta dois lados com quatro peças em cada um deles, oferecendo aleatoriamente um conjunto de combinações cujo total é de 256 signos, “letras” ou “odu”⁷.

• O *opón* ou tabuleiro de Ifá. Esse sistema se compõe de uma peça de madeira circular denominada tabuleiro de Ifá e 16 *íkines*, que são frutos do dendezeiro (*Elaeis guineensis*). Colocando os 16 *íkines* na mão esquerda, o babalao, com um movimento rápido da mão direita, retira 14 ou 15, permanecendo somente 1 ou 2 *íkines*. Esta ação se repete e cada resultado é marcado sobre o tabuleiro de Ifá, criando combinações análogas àquelas obtidas com a cadeia de Ifá.

Tal sistema de adivinhação requer a presença de, no mínimo, três babalao para poder ser executado.

Cada uma das “letras” correspondentes a ambos os sistemas possui seu próprio nome e está associada não somente a um ou vários orixás e seus respectivos *patákines*, mas igualmente a regulamentações e proibições de natureza diversa, entre as quais se destacam as alimentares.

A INICIAÇÃO

A cerimônia de iniciação ou o “assento” requer uma série de ritos que, tradicionalmente, se estendem durante uma semana, se bem que, na atualidade, é comum “fazer o santo” em três dias, preferivelmente sexta, sábado e domingo. Uma vez garantido o custo da iniciação, investido em todos os objetos materiais necessários (vestuário, comida, animais, assentamentos dos orixás etc.) e nos “direitos” que devem ser pagos aos oficiais (madrinha ou padrinho principal, segunda madrinha ou padrinho, babalao, oriate e *santeros* e *santeras* convidados como assistentes), o futuro iniciado deve permanecer por alguns dias na casa de seu padrinho ou madrinha, a fim de receber influências dos orixás e estar preparado psicologicamente para este acontecimento que marcará sua vida a partir de então. Por meio desse recolhimento será também cumprido o requisito de abstinência sexual de 72 horas antes da cerimônia.

7. Para uma descrição mais detalhada da cadeia de Ifá, ver nesta coletânea o artigo de Reginaldo Prandi, “As Artes da Adivinhação (Candomblé Tecendo Tradições do Jogo de Búzios)”, p. 109-51.

Resumindo e generalizando, exporemos os diferentes momentos e ritos que integram a iniciação.

O EBÓ DE ENTRADA

Através de uma consulta com o babalao se determinam os componentes que serão utilizados neste rito de purificação, no qual serão eliminadas todas as faltas e impurezas do iniciando, antes que ele seja apresentado aos orixás.

A PURIFICAÇÃO NO RIO

Acompanhado de *santeros*, se for homem, ou de *santeras*, se for mulher, o iniciando será conduzido a um rio. Após “saudar” Oxum, a dona dos rios, depositará uma oferenda e será banhado cuidadosamente para que as águas levem os “despojos”. Logo após regressa vestido com roupa nova à “casa-templo”. Na impossibilidade de visitar um rio, esse rito se efetuará na “casa-templo” com água recolhida do rio.

A ROGATIVA DE CABEZA

É uma oferenda dada ao Eledá, considerado o Anjo da Guarda que reside na cabeça. É preciso obter sua permissão e satisfazê-lo com sacrifícios para que o sangue o alimente. A *rogativa de cabeça* compreende também um rito particular para Obatalá, o dono das cabeças, durante o qual, com manteiga de cacau, faz-se uma cruz na cabeça do iniciando. Em seguida, com um algodão, passa-se água-de-coco na mesma e, por fim, nela se deposita uma pasta obtida da mastigação de pedaços de coco e de manteiga de cacau por parte do padrinho ou madrinha.

A PRENDICIÓN

Consiste em colocar no iniciante um colar de contas brancas, correspondente a Obatalá. O iniciante deverá manter-se imóvel, calado e recolhido. Enquanto isso, o padrinho ou madrinha, juntamente com outros assistentes, se dedicará ao preparo do *omiero*, uma substância composta — entre múltiplas versões — de distintos tipos de água (da chuva, de rio, do mar e benta), aguardente, ori e manteiga de cacau, pimenta, sumo de diversas ervas etc.

Com o *omiero* serão lavados os assentamentos, as ferramentas e os atributos dos orixás, e se banhará o iniciando, o qual o beberá durante todos os dias em que dure a cerimônia do *asiento*.

Colocando-se um pano branco por cima do iniciando, ele é conduzido até a porta do *igbodú* e, com os olhos fechados, vai respondendo a determinadas perguntas que o padrinho ou a madrinha, junto com os demais assistentes, lhe dirigem. Tais respostas implicam pronunciar o nome de todos e de cada um dos orixás. Cada vez que é pronunciado o nome de um orixá os participantes da cerimônia entoam um canto de louvor ao mesmo.

A PREPARAÇÃO DA CABEÇA

Acompanhado de rezas e cantos, esse rito consiste em preparar o lugar onde serão recebidos e assentados os orixás. Tradicionalmente a cabeça era raspada completamente, mas agora a “cabeça é comprada”, pagando-se “direitos” aos orixás. O resultado é, geralmente, o corte de uma mecha de cabelos. Posteriormente, pinta-se a cabeça com a cor do orixá e, em torno dela, pintam-se círculos correspondentes aos quatro “orixás de fundamento” (Obatalá, Xangô, Oxum e Iemanjá).

A IMPOSIÇÃO DOS OTÁS OU A “COROAÇÃO”

É o momento mais importante da cerimônia de assentamento. Começando por Eleguá e finalizando com os otás do orixá que será assentado, esse rito requer extrema solenidade, enriquecida pelas rezas e cantos de cada um dos orixás recebidos e do orixá assentado. Termina com a manifestação do orixá assentado, o qual é chamado para “dançar”.

OS SACRIFÍCIOS DE ANIMAIS E A “COMIDA DOS ORIXÁS”

Com a finalidade de ativar e “alimentar” a força vital dos orixás, são sacrificados os animais cujo sangue e partes do corpo (a cabeça, as vísceras, as patas) serão oferecidos aos otás e também aos colares e demais atributos.

O “DIA DO MEIO”

É denominado “dia do meio” a cerimônia festiva que ocorre entre os dois dias mais significativos do assentamento. Neste dia o *iyabó* veste seu traje cerimonial e se instala no “trono”, espaço ambientado à maneira de um trono onde, juntamente com seus orixás, será saudado e reverenciado por todos os convidados a essa festa, onde se comerá “a comida dos santos”.

O DIA DO ITÁ

Reunidos, os *italeros* fazem o “registro” por meio de búzios. Comunica-se então ao *iyabó* toda uma série de proibições e comportamentos que, a partir desse momento, ele terá de cumprir obrigatoriamente. Também são anunciados os orixás que deverá receber futuramente, a qualidade do orixá a que pertence e, por último, se escolhe o nome ritual que ele receberá.

O ÚLTIMO DIA

Vestido todo de branco, o *iyabó* é conduzido por outros iniciados a um mercado, onde comprará frutas (uma delas tem que ser roubada para Eleguá) e recolherá substâncias para seu “resguardo”. Ao regressar à “casa-templo”, as frutas serão oferecidas aos orixás, sacrifica-se um galo, e se dá um obi a Eleguá. Após esse rito, o *iyabó* pode ir para sua casa e “levantar” seus orixás, isto é, levar seus otás.

PRIMEIRO ANO DE INICIAÇÃO

Durante o primeiro ano de iniciação, o *iyabó* deve cumprir toda uma série de obrigações e proibições, tais como:

1. Castidade absoluta.
2. Não oferecer a mão para saudar alguém, a não ser a saudação ritual a outros iniciados.
3. Asseio rigoroso.
4. Vestir roupa branca.
5. Não visitar doentes, velórios, hospitais e cemitérios.
6. Se for mulher, não usar enfeites e maquilagem, nem olhar-se no espelho.

7. Durante os três primeiros meses não deve sentar-se à mesa com outros comensais.
8. Não comer os alimentos que seu orixá de assentamento proibiu.

Dadas as condições da vida social de alguns iniciados, na qual o cumprimento rigoroso desses deveres interferiria desvantajosamente em seu viver cotidiano, é comum o consentimento, por parte do padrinho ou madrinha, após uma "consulta" à opinião dos orixás, de que não se pratique um cumprimento extremo daqueles deveres que prejudicariam sua vida, não sem antes frisar que, na medida do possível, devem ser cumpridos.

Após três meses de iniciado e decorrido um ano, o *iyabó* deve fazer uma "oferenda" aos orixás, que consiste em transladar os otás de seus orixás até a casa do padrinho ou madrinha e ali oferecer-lhes frutas, doces e animais.

Também durante esse primeiro ano, caso não se tenha apresentado aos tambores sagrados durante a cerimônia de iniciação, deve fazer sua apresentação aos batá. Este é um rito realizado no *igbodú*, onde o *iyabó*, vestido com seu traje cerimonial, se dirige em procissão, com outros *iyabó*, até os batá, deposita uma oferenda e os beija. Geralmente o *iyabó*, enquanto dança para seu orixá, é possuído por ele.

CONCLUSÃO

Se bem que este trabalho apresente uma estruturação esquemática e generalizadora da *Santería* cubana, devido à tentativa de dar a conhecer alguns de seus elementos mais significativos e característicos de forma resumida, não devemos deixar de apontar como um de seus traços identificadores o caráter dinâmico e ativo desse sistema de crenças e ritos, cujo devir histórico mostra sua constante reconstituição. Trata-se de um processo de adaptação, mudanças e reafirmação de idéias, práticas e experiências, cujos principais protagonistas foram e são uma parte considerável da população cubana e que, na atualidade, inclui tanto o negro quanto o branco, o trabalhador, o estudante e o intelectual.

A *Santería* é uma presença viva no universo cultural e social cubano e está reconhecida pelo Estado como uma das expressões mais reveladoras da cultura popular tradicional cubana. Esse reconhecimento não eliminou totalmente a existência de discriminações de tipo racial e social em relação à *Santería*, no cotidiano individual da vida cubana, e tampouco determinadas incompreensões e preconceitos por parte de funcionários e dirigentes intran-

sigentes, desconhecedores dos valores socioculturais da *Santería* e incapacitados para interpretar corretamente a política cultural vigente.

Felizmente tais desvios ocorrem cada vez menos e contrastam com os múltiplos meios, leis e programas cuja função é revalorizar e conceituar o alcance e as dimensões artísticas, sociais, ideológicas e idiossincráticas não apenas da *Santería*, mas também do resto das manifestações próprias da cultura popular tradicional, surgidas e desenvolvidas em solo cubano.

Como exemplo desses interesses podemos mencionar os programas de pesquisa desenvolvidos por instituições de ensino, culturais e científicas (universidades, museus, casas de cultura, academia de ciências), que priorizaram projetos cujos temas abrangem todas as manifestações da cultura popular tradicional. Um dos projetos mais ambiciosos, que está para ser concluído, é o *Atlas das Tradições Culturais*, que mapeou todo o território nacional e suas correspondentes manifestações tradicionais: canto, música, literatura oral, jogos, festas, religiões etc.

Exposições permanentes e transitórias de museus especializados ou polivalentes mostram um acervo de cultura material ligada à *Santería* e a outras religiões afro-cubanas, que põem em destaque não somente o mundo cotidiano e seus ritos e práticas, mas igualmente os valores artísticos e plásticos de todo esse conjunto de objetos rituais.

É igualmente notável o trabalho desenvolvido pelo Conjunto Folclórico Nacional. Muitos de seus integrantes são praticantes das religiões afro-cubanas. A constante pesquisa e o contato direto com os crentes, tais como os dançantes, músicos, cantores e assessores, foi um dos motivos pelos quais esse conjunto artístico mantém um variadíssimo repertório e uma ótima qualidade em suas produções.

Seria inoportuno continuar enumerando exemplos que testemunhem o reconhecimento e a importância dada pela sociedade cubana à cultura popular tradicional. Basta saber que ela também é respeitada e compartilhada pelo povo cubano quando, ao passar um *iyabó* com seu impecável traje branco, ele o admira e lhe dá passagem; quando, por curiosidade ou afinidade, se entra para assistir a um toque de tambor na casa de um *santero*, que sempre tem suas portas abertas para todos; ou quando se observa com respeito uma oferenda deixada para Eleguá em uma encruzilhada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARREAL, Isaac. "Tendencias Sincréticas de los Cultos Populares en Cuba". In: *Etnología y Folklore*, La Habana, nº 1, 1966.

- CABRERA, Lydia. *El Monte*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1989.
- GUANCHE, Jesús. *Procesos Etnoculturales de Cuba*. Habana, Editorial Letras Cubanas, 1983.
- LOPES-VALDÉS, Rafael. *Componentes Africanos en el Etnos Cubano*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1985.
- MORENO FRAGINALS, Manuel. "Aportes Culturales y Deculturación". In: *África en América Latina*, México, Unesco, Editorial Siglo Veintiuno, 1977, pp. 13-33.
- ORTIZ, Fernando. *Los Bailes y el Teatro de los Negros en el Folklore de Cuba*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985.
- . *Contrapunto Cubano del Tabaco y el Azúcar*. Santa Clara, Universidad de Las Villas, 1963.

A RELIGIÃO DOS ORIXÁS, VODUNS E INQUICES UMA BIBLIOGRAFIA EM PROGRESSO

Carlos Eugênio Marcondes de Moura



Recorro a um imaginário evocado por Juana Elbein dos Santos em *Os Nagô e a Morte*¹: a tentativa de levantamento de uma bibliografia, infelizmente ainda não comentada, isto é, analítica, sobre a religião dos orixás, voduns e inquices, empreendida a partir do segundo volume desta coletânea, assemelha-se, em suas intenções e seu movimento, às espirais do *òkòtó*, o caracol que simboliza Exu e que, em esculturas de arte sacra, surge como um emblema daqueles que fazem parte do culto a esse poderoso orixá. O *òkòtó*, diz-nos a autora, simboliza um processo de crescimento, constante e proporcional, uma continuidade evolutiva de ritmo irregular. Ele é “como um pião, apoiado na ponta de um cone, rola espiraladamente, abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito”².

É o que parece suceder com esses levantamentos, que até agora se traduzem em uma cifra de mais de 1 500 títulos. Realizados com alguma regularidade, sua progressividade se apresenta incessante e, a exemplo do *òkòtó*, aberta para o infinito. Aos poucos os temas abordados pelos pesquisadores se vão diversificando e, ao lado da abrangência, o estudioso vê o campo do seu interesse enriquecido pela especialização. Tenho em mente sobretudo o belo livro que Judith Gleason dedicou ao orixá *Oiá*, publicado em 1987 pela Editora Shambhalla, de Boston e Londres³. Gleason, doutora em literatura comparada, nos últimos anos vem pesquisando as religiões africanas no Brasil, Haiti, Nigéria, Mali, e é autora de vários livros e muitos artigos sobre

1. Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a Morte: Padê, Àsèsè e o Culto Ègún na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1984.

2. *Idem*, p. 133.

3. *Oya: In Praise of the Goddess (Oya: Em Louvor à Deusa)*.

a mitologia e a literatura africana. De especial interesse para nós é o romance que escreveu, inspirada na mítica figura de Na Agotime, viúva de Agonglo, rei de Abomé, no Daomé, vendida como escrava por Adandozan, regente do reino⁴. Em São Luís do Maranhão, Na Agotime teria estabelecido, na legendaria Casa das Minas, exaustivamente estudada pelo antropólogo Sergio Ferretti, o culto das divindades dos reis de Abomé. Sua figura foi evocada mais recentemente por Pierre Verger, no artigo "Uma Rainha Africana Mãe-de-santo em São Luís"⁵.

Sandra T. Barnes, professora de antropologia da Universidade da Pennsylvania, Estados Unidos, organizou em 1989, para a Indiana University Press, uma coletânea dedicada ao orixá Ogun⁶, na qual colaboraram conhecidos africanistas, como Robert C. Armstrong, Henry e Margaret Drewal, John Pemberton III, entre outros, e os professores universitários nigerianos 'Bade Ajuwon e Adeboye Babalola. Os temas abordados se acham agrupados em duas partes: 1. *História e Difusão de Ogun no Velho e Novo Mundo*; 2. *Significado de Ogun no Ritual, no Mito e na Arte*. Quando a sensibilidade dos editores brasileiros se abrirá para a divulgação desses interessantíssimos estudos?

É de supor-se que a relativamente recente migração dos orixás para Buenos Aires, onde são cultuados em terreiros de candomblé e umbanda ali implantados, resulte em muitas investigações e publicações, a se julgar pelo que se vem fazendo. Existe ali um sólido núcleo de pesquisa, conduzido pelos antropólogos Maria Julia Carozzi e Alejandro Frigerio. Este, em 1989, tendo em vista a obtenção do grau de doutor em antropologia na Universidade da Califórnia em Los Angeles, escreveu a dissertação *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*.

Em Buenos Aires, o Instituto de Investigaciones y Cultura Afro-Americana Ile Axé Oxum Doyó, terreiro de candomblé na capital, possui um acervo de objetos de arte sacra e promoveu, em 1991, o I Encontro de Culturas Afro-Americanas, com a participação de fiéis, estudiosos e pesquisadores de vários países das Américas.

Entre nós, ainda no campo das edições, cabe assinalar o início das atividades da Editora Oduduwa, em São Paulo, dirigida pelo nigeriano Síkírù Sàlámi, com duas publicações: *A Mitologia dos Orixás Africanos*⁷ e *Cânticos*

4. Agotime, *Her Time, Her Legend*, New York, Grossmann Publishers, 1970, edição valorizada pelos desenhos de Caribé.

5. *Revista USP*, São Paulo, 6:151-8, jun.-ago. 1990.

6. *Africa's Ogun: Old World and New*.

7. *A Mitologia dos Orixás Africanos*. Vol. 1: *Xangô, Iansã, Oxum e Obá*. Uma coletânea de *àdùrà* (rezas), *ibá*, (saudações), *oriki* (evocações) e *orin* (cantigas) usados nos cultos aos orixás na África.

dos Orixás na África (1992), volume acompanhado de fita cassete. O sociólogo Reginaldo Prandi, colaborador da presente coletânea, publicou *Os Candomblés de São Paulo*⁸, resultado da pesquisa realizada por ele e sua equipe de estudantes na capital, no qual estuda a expansão dessa religião em um grande centro urbano que, contra todas as aparências, se encontra em processo de contínua expansão e recruta fiéis e simpatizantes nos mais variados grupos sociais.

Em Salvador, as Edições SECNEB, da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, publicaram em 1991 um texto dramático, de autoria de Deoscoredes M. dos Santos (Mestre Didi), em parceria com Juana Elbein dos Santos e Orlando Senna: *Ajaká: Uma Iniciação para a Liberdade*, em bela edição de arte. Tudo isso seria muito promissor, não fora o inacreditável "gargalo" que é o problema da distribuição e circulação de livros no país, a tal ponto que publicações de São Paulo, no campo das religiões de origem africana, comumente não chegam ao Rio de Janeiro e vice-versa, para não mencionar outras capitais. A teimosia de quem escreve é o último recurso. Até quando? Será necessário invocarmos a magia do *òkòtò*?

ACULTURAÇÃO

SANTOS, Jocelio Teles dos. "As Imagens Estão Guardadas: Reafricanização". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 8(34):50-58, 1989.

ADIVINHAÇÃO

BENIN

KEHREN, Pe. "Le Dieu Fa". *Écho des Missions Africaines de Lyon*, 3(1):15-19, jan.-fev. 1904.

MAUPOIL, Bernard. *Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1943.

SILVA, Guillaume da. "Le Mythe de Fa et ses dérivés patronymiques". *Études Dahoméennes*, Nouvelle Série, 1:115-124, 3ème trim. 1963.

8. Reginaldo Prandi, *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*, São Paulo, Editora Hucitec/Edusp, 1991.

GOLFO DO BENIN

- HOUNWANOU, Remy T. *Le Fa: Une géomancie divinatoire du golfe du Bénin (pratique et technique)*. Lomé, s.c.p., 1984.
- MONTEIL, Charles. "La Divination chez les noirs de l'Afrique Occidentale française". In: *Bulletin du Com. d'Et. Hist. et Scient. de l'A.O.F.*, Paris, Larose, XIV(1-2):82-95, 108, 1932.

NIGÉRIA

- BADIRU, Ajibola. *Ifá-Olókun: Interpretação de Sonhos na Concepção dos Búzios*. Recife, s.c.p., 1988.
- EPEGA, Afolabi A. *Ifa: The Ancient Wisdom*. New York, Imole e Oluwa Institute, 1987.
- EPEGA, M. Lajuwon. "Ifa: The Light of My Fathers". *The Nigerian Teacher*, 1(5):11-14, 1935.

AFOXÉ

- CROWLEY, Daniel J. *African Myth and Black Reality in Bahian Carnival*. Monograph series n. 25. Museum of Cultural History, University of California at Los Angeles, 1984.
- MORALES, Anamaria. "O Afoxé Filhos de Gandhi Pedem Paz". In: REIS, João José (org.). *Escravidão & Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988, pp. 264-274.

ARTES PLÁSTICAS

- ALVARENGA, Oneyda. *Catálogo Ilustrado do Museu Folclórico*. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1950. [Conteúdo: *Objetos de cultos fetichistas* (pp. 5-104): 1. Fetiches e insígnias; 2. Recipientes de fetiches e alimentos sagrados; 3. Diversos; 4. Panos para cobrir fetiches; 5. Painéis; 6. Ídolos e imagens; 7. Indumentária; 8. Instrumentos musicais.]
- LEAL, Eneida. *Os Orixás no Brasil*. Rio de Janeiro, Spala Editora, 1988.
- LODY, Raul. *Coleção Arthur Ramos*. Rio de Janeiro, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 1987.
- _____. *Dezoito Esculturas Antropomorfas de Orixás*. Acervo do Setor de Etnografia/Etnologia. Departamento de Antropologia. Rio de Janeiro, Museu Nacional/URFJ/FUNARTE, c. 1989.
- _____. "Opaxoró: Um Objeto de Ancestralidade e Poder: A Construção Mítica de Oxalá na Perspectiva Afro-brasileira". *Comunicado Aberto 10*, Rio de Janeiro, abr. 1991.
- _____. *Pencas de Balangandãs da Bahia: Um Estudo Etnográfico das Jóias Amuletos*. Rio de Janeiro, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.
- MAGGIE, Y. et al. *Arte ou Magia Negra?: Uma Análise das Relações entre a Arte nos Cultos Afro-brasileiros e o Estado*. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1979. Mimeo.
- MARINHO, Roberval José. *Arte e Educação no Universo Cultural Nãgô: O Ilê Ase Opó Àfônjã. Um Estudo de Caso — 1977 a 1978*. Tese apresentada à Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Arte, 1989.

- OMARI, Mikel Smith. *From the Inside to the Outside: The Art and Ritual of Bahian Candomblé*. Monograph series n. 24. Museum of Cultural History, University of California at Los Angeles, 1984. Resenhado em *African Arts*, Los Angeles, XVIII(2):92, fev. 1985.
- SALUM, Marta Heloísa Leuba. "Termos Classificatórios do Objeto de Arte Africana nas Coleções: Um Problema para os Acervos Museográficos no Brasil". *Dédalo, Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 26:43-60, 1988.
- SANTOS, Juana Elbein dos. "Culto y Estética". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):51-56, 1988.
- SILVA, Dilmá de Melo. "Notas sobre Arte Africana e Arte Afro-brasileira". *Leitura*, São Paulo, 8(85):3, jun. 1989.

CUBA

- LODY, Raul. "Coleção Fernando Ortiz: Introdução à Morfologia Afro-Cubana". *Comunicado Aberto 6*, Rio de Janeiro, 1989.

HAITI

- ALEXIS, Géraud. "À Propos d'Hector Hypollite". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. Catálogo da Exposição realizada nas Galeries Nationales du Grand Palais, Paris. Roma, Edizione Carte Secrete, 1988, pp. 122-131.
- _____. "Et L'Art se fit fer". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 167-185.
- BROWN, Karen Mc Carthy. *The Vèvè of Haitian Vodou: A Structural Analysis of Visual Imagery*. Ph.D. dissertation, Temple University, 1976.
- LEBREBOURS, Michel Phillippe. "Vaudou et peinture haitienne". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 132-134.
- MICCIOLLO, Henri. "Célestin Faustin". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 220-225.
- MONNIN, Michel. "André Pierre, le peintre chantant". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 188-197.
- _____. "Félix Lafortune, le peintre-houngan". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 198-201.
- _____. "Pays ou du noir au blanc, il y a...". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 208-214.
- _____. "Préfète Duffaut". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 202-207.
- PAILLIERE, Madeline. "St Brice". In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 135-143.
- SAINT SOLEIL. In: *HAITI: Art Naïf—Art Vaudou*. pp. 145-165.

BENIN

- ADANDE, A. *Un Trésor historique unique: Les Bas-reliefs des anciens palais d'Abomey*. IFAN, Paris-Dacar, Doc. XII — 10-b, 1949.
- BAY, Edna G. *Asen: Iron Altars of the Fon People of Benin*. Atlanta, s.c.p., 1985.
- BERTHO, Jacques. "Les Sièges des rois d'Abomey". *Notes Africaines*, Dacar, 30:7-9, 1946.
- BLIER, Suzanne Preston. "King Gléle of Dahomé: Divination Portrait of a Lion King and a Man of Iron. Part One". *African Arts*, Los Angeles, XXIII(4):42-53, 93, out. 1990.
- HERSKOVITS, Melville J. "Symbolism in Dahomean Art". *Man*, 1941, p. 117.
- LODY, Raul. *Fon: Os Ideogramas-enigmas dos Reposteiros do Benin*. Acervos do Museu Nacional de Belas-Artes, UFRJ. Rio de Janeiro, Museu Nacional de Belas-Artes, 1990.
- MERCIER, Paul. *Les Ase du Musée d'Abomey*. IFAN, Dacar, Catalogue VII, 1952.

- PALAU-MARTI, Montserrat. "Le Sabre du dieu Gu". *Notes Africaines*, IFAN, Dakar, 121:30-32, 1969.
- SAVARY, Claude. "Notes à propos du symbolisme de l'art dahoméen". In: *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de Genève*, 10:69-98, 1967.
- WATERLOT, Em. G. *Les Bas-reliefs des bâtiments royaux de Abomey (Dahomey)*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1926.

NIGÉRIA

- ADEPEGBA, C. *A Survey of Nigerian Body Markings and Their Relationship to Other Nigerian Arts*. Ph.D. dissertation, Indiana University, 1976.
- BEN-AMOS, Paula. *The Art of Benin*. London, Thames & Hudson, 1980.
- BERTHO, Jacques. "Coiffures-masques à franges de perles chez les Rois Yoruba de Nigeria et du Dahomey". *Notes Africaines*, 47:71-74, jul. 1950.
- CYRIL, Alfred. "A Bronze Cult Object from Southern Nigeria". *Man*, XLIX:38-39, abr. 1949.
- DELANGE, Jacqueline. "Sur un Oshé Shango". *Revue du Musée de l'Homme*, Paris, t. III:205-210, jan. 3, 1953.
- DREWAL, Henry J. *African Artistry: Technique and Aesthetics in Yoruba Sculpture*. Atlanta, The High Museum of Art, 1980.
- . "Art or Accident: Yorubá Body Artists and Their Deity ÒOgún". In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun*. pp. 235-260.
- . "Beauty and Being: Aesthetics and Ontology in Yoruba Body Art". In: RUBIN, A. (ed.). *The Arts of the Body*. Los Angeles, Museum of Cultural History, 1988.
- . *Efe/Gelede: The Educative Role of The Arts in Traditional Yoruba Culture*. Ph.D. dissertation. Columbia University, 1973. Unpublished.
- . "Meaning in Oshogbo Art among Ijebu Yoruba". In: ENGELBRECHT, B. & GARDI, R. (eds.). *Festschrift. Ethnologisches Seminar, Basel, Universität Basel* (no prelo).
- FALETI, A. "Yoruba Facial Marks". *Gangan*, 7:22-27, 1977.
- HALL, H. V. "Great Benin Altar". In: *Bull. University of Pennsylvania*, jun. 1922.
- MACFIE, J. W. S. "A Yoruba Tatooer". *Man*, 13:121-122, 1913.
- MEYEROWITZ, Eva L. R. "Ancient Bronzes in the Royal Palace at Benin". *Burlington Magazine*, LXXXIII:248-253, 1943.
- . "Four Pre-Portuguese Bronze from Benin". *Man*, 40:129-132, 1940.
- PEMBERTON, John. "Yoruba Carvers of Ila-Orangun". In: ROY, C.D. (ed.). *Iowa Studies in African Art*. Vol. III, 1988.
- THOMPSON, Robert F. "Abatan: A Master Potter of the Egbado Yoruba". In: BIEBUYCK, D.P. (ed.). *Tradition and Creativity in Tribal Art*. Berkeley, University of California Press, 1969, pp. 120-182.
- . *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Afro-American Art and Philosophy*. New York, Random House, 1983.
- . "Yoruba Artistic Criticism". In: D'AZEVEDO, W. L. (ed.). *The Traditional Artist in African Societies*. Bloomington, Indiana University Press, 1973, pp. 19-61.
- WENGER, Suzanne. "Drawings of Pagan Ceremonies by a Christian Boy from Ora". *Odu*, Ibadan, 2:3, 13, 1955.
- WILLIAMS, Denis. "Art in Metal". In: BIOBAKU, S.O. (ed.). *Sources of Yoruba History*. Oxford, Clarendon, 1973, pp. 140-164.
- . *Icon and Image: A Study of Sacred and Secular Forms of African Classical Art*. London, Allen Lane, 1974.

BIBLIOGRAFIA DAS BIBLIOGRAFIAS

- BADUEL-MATHON, Celine. "Le Langage gestuel en Afrique Occidentale: Recherches bibliographiques". *Journal de la Société des Africanistes*, XLI, 2, 1971.
- FLASCHE, R. "Vorläufige Bibliographie zu den synkretistischen Neureligion und Heiser war Tungs-bewegungen in Brasilien". *Wettimission heute Helft*, Stuttgart, 37/38:40-51, 1968.
- GRAY Jr. *Black Theater and Performance: A Pan-African Bibliography*. Westport, Greenwood Press, 1989.
- MAUPOIL, Bernard. "Bibliographie africaine de Fa". In: *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1961, pp. XVII-XXVII.
- MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. "Candomblé, Xangô, Tambor-de-Mina, Batuque, Pará e Babassuê: Bibliografia Prévia". In: *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel, 1982, pp. 123-191.
- . "Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos, Encantados e Loas: Bibliografia Complementar". In: *Candomblé—Desvendando Identidades: Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, EMW Editores, 1987, pp. 149-168.
- . "A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices no Brasil, Cuba, Estados Unidos, Granada, Haiti, República Dominicana, Trinidad-Tobago, Angola, Benin e Nigéria: Bibliografia Complementar". In: *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989, pp. 241-269.
- SAMAIN, Etienne. "Bibliografia sobre Religiosidade Popular". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 11(1):59-75, 1984.
- ZARESTSKY, Irving & SHUMBAUGH, Cynthia. *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-America: An Annotated Bibliography*. New York, Garland, 1978.

CABOCLOS

- BRAGA, Julio. "El Candomblé de Caboclo y Sus Relaciones con la Cultura Indígena". *Cuadernos Afroamericanos*, Universidad Central de Venezuela, I(11):117-124.
- FERRETTI, Mundicarmo. *O Caboclo no "Tambor-de-Mina" e na Dinâmica de um Terreiro de São Luís: A Casa de Fanti-Ashanti*. Tese de doutorado ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991. Mimeo.
- . "El Caboclo en Terreiros Tradicionales de la Religión Afro-brasileña". *Revista del Caribe*, Santiago de Cuba, VI(13):3-9, 1989.
- . "Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria? A Importância de um Livro na Mitologia do Tambor-De-Mina". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Meu Sinal Está No Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989, pp. 202-218.
- MENDONÇA, Cleonice Pitangui. *Santos, Orixás e Caboclos: Uma Introdução ao Mundo do Candomblé*. Dissertação de mestrado, UNICAMP, 1982. Mimeo.
- SANTOS, Jocelio Teles dos. "O Caboclo no Candomblé". *PADÉ*, Centro de Referência Negromes-tiça, Salvador, 1:11, 21, jul. 1989.
- SANTOS, Micênio Lopes dos. *Caboclo: da África ou do Xingu*. Recife, Centro de Estudos Folclóricos, Fundação Joaquim Nabuco, 1984.
- YOSHIAKI, Furuya. "Caboclos as Possessing Spirits": A Review of two Models in Afro-Brazilian Religious Studies". *The Japanese Journal of Ethnology*, Tóquio, 51(3), 1986.

O CÓDIGO DO CORPO

BARROS, José Flávio Pessoa de & TEIXEIRA, Maria Lina Leão. "O Código do Corpo: Inscrições e Marcas dos Orixás". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Edicon/Edusp, 1989, pp. 35-62.

A CLIENTELA

BARRETO, Maria Amália. "Cultos Afro-brasileiros: O Problema da Clientela". In: *Tradições Religiosas no Brasil*, Rio de Janeiro, ISER, 1989, pp. 87-105.

CULINÁRIA RITUAL

BRUMANA, Fernando Giobellina. "A Comida de Santo no Candomblé". In: *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro, 8(34):40-49, 1989.

LODY, Raul. "Pimenta-da-costa; Da Costa da África à Costa do Brasil". *Comunicado Aberto* 7, Rio de Janeiro, jun. 1990.

O CULTO DOS ANTEPASSADOS

BRAGA, Júlio. "O Culto de Egun em Ponta de Areia, Itaparica". In: REIS, João José (org.). *Escravidão & Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil*. pp. 198-214.

_____. "O Dinheiro do Chão e o Sentido da Hierarquia: Aspectos da Organização Socioeconômica do Culto de Baba Egun". *PADÊ*, Centro de Referência Negromestiça, Salvador, 1:37-43, jul. 1989.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. "Qual é o Terreiro Exclusivo de Orixá?" *INTECAB*, Salvador, 3/88, s.d.

SANTOS, Juana Elbein dos & SANTOS, Deoscoredes M. dos. "O Culto dos Ancestrais na Bahia: O Culto dos Égun". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olôdrisã: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Ágora, 1981, pp. 153-188.

NIGÉRIA

BABAYEMI, S.O. *Egungun among the Oyo Yoruba*. Ibadan, s.c.p., 1980.

DANÇA

DREWAL, Margaret Thompson. "Dancing for Ogun in Yorubaland and Brazil". In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun*, pp. 119-134.

LEAHY, J.G. "The Presence of the Gods among the Mortals: The Candomblé Dances". *Brazil*, 29(4):4-11, 1955.

ÁFRICA, BRASIL, CARIBE, ESTADOS UNIDOS

BERGER, Renato. *African Dance: Afrikanischer Tanz in Vergangenheit und Zukunft, Ursprung und Diaspora: Afrika, Karibik, Brasilien, USA*. Wilhemshaven, s.c.p., 1984.

BENIN

WILLIAMS, Joseph J.S.J. "Serpent Cult at Whydah". In: *Vodoos and Obeahs of West India Witchcraft Traced to Their Dances in Africa*. New York, Dial Press Inc., 1932.

NIGÉRIA

FASSASI, Nourou. "La Dance du masque au pays Nago". *L'Education Africaine*, Nouvelle série, 15:78, 1952.

HARPER, Peggy. "Dance in Nigeria". *Ethnomusicology*, XIII, maio 1969.

_____. "The Role of Dance in the Gelede Ceremonies of the Village of Ijio". *Odu*, New series, n° 4, out. 1970.

THOMPSON, Robert Farris. "An Aesthetic of the Cool: West African Dance". *African Forum*, 2,2, outono 1966.

TIDIANI, A. Serpos. "La Danse des Egoungoun". *Tropiques*, 368:29, dez. 1954.

DICIONÁRIOS

CARVALHO, Oscar de. *Pequeno Vocabulário de Língua Nagô*. MS., 1900.

DONATO, Hernani. *Dicionário das Mitologias Americanas: Incluindo as Contribuições Místicas Africanas*. São Paulo, Cultrix, 1973.

O ESPAÇO SAGRADO

LODY, Raul. *Espaço — Orixá — Sociedade: Arquitetura e Liturgia do Candomblé*. 2. ed. revista. Salvador, Ianamá, 1988.

ÁFRICA

BASCOM, William. "Les Premiers fondements historiques de l'urbanisme yoruba". *Présence Africaine*, Paris, n° 23, 1959.

NASCIMENTO, Iris S. Salles do. *O Espaço do Terreiro e o Espaço da Cidade: Cultura Negra e Estruturação do Espaço nos Séculos XIX e XX*. Dissertação de mestrado, Faculdade de Arquitetura, Universidade Federal da Bahia, 1989.

AS ESTRUTURAS DO PODER

- DANTAS, Beatriz Gois. "Parentesco de Sangre y Herencia de los Santos en el Culto Xangô". *Revista Montalbán*, Caracas, 22:137-145.
- LIMA, Vivaldo da Costa. "Os Obás de Xangô". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olôrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Ágora, 1981, pp. 87-126.
- . "Organização do Grupo de Candomblé: Estratificação, Senioridade e Hierarquia". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel, 1982, pp. 79-122.

ETNOBOTÂNICA

- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. "Mirra, Incenso e Estoraque nos Cultos Afro-brasileiros". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*, pp. 64-72.
- . "As Plantas Condimentícias nas Comidas Rituais de Cultos Afro-Brasileiros". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 31:81-94, 1990.

FEDERAÇÕES

ESTATUTOS da Federação Bahiana do Culto Afro-brasileiro. Salvador, Imprensa Oficial, 1948.

FESTIVAIS SAGRADOS

CUBA

GARCÍA CASTANEDA, José A. "La Fiesta de San Lázaro en Holguín". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, VI(12):94-105, 1988.

BENIN

- BASTIDE, Roger. "Une Fête des ignames neuves à Pobé". *Revista de Etnografia*, Museu de Etnografia e História, Porto, t. 2, vol. IX, out. 1967.
- COVI, Mensan. "Le Culte des fétiches dans la région de Zagnanado: Fêtes et cérémonies". *L'Éducation Africaine*, Gorée, 85:9-23, jan.-mar. 1934.

NIGÉRIA

- BASCOM, William. "The Olojo Festival at Ife, 1937". In: FALASSI, A. (ed.). *Time Out of Time: Essays on the Festival*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, pp. 62-73, 1987.
- BEIER, Ulli. "Oloku Festival". *Nigeria Magazine*, Lagos, 49:168-183, 1956.
- . "Oshun Festival". *Nigeria Magazine*, Lagos, 53:183, 1957.
- IBIGBAMI, R.I. "Ògún Festival in Ire Ekiti". *Nigeria Magazine*, Lagos, 126-127:44-59, 1978.
- MACROW, D.W. "Oshogbo Celebrates Festival of Shango". *Nigerian Magazine*, Lagos, nº 40, 1953.
- OGUNBA. "Ceremonies". In: BIOBAKU, S.O. (ed.). *Sources of Yoruba History*. Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 87-100.
- . "Traditional African Festival Drama". In: OYELARAN, O.O. (ed.). *Seminar Series*. Nº 1 (1976-77), Part II, Ile-Ife, Department of African Languages and Literatures, University of Ife, 1977, pp. 354-383.
- PEMBERTON III, John. "The Dreadful God and the Divine King". In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun*. pp. 105-146.
- . "Festivals and Sacred Kingship among the Igbomina Yoruba". *National Geographic Research: A Scientific Journal*, 2(2):216-233, 1986.
- STEVENS, Phillips. "Orisanla Festival". *Nigeria Magazine*, Lagos, 90:184-188, set. 1966.

FILOSOFIA AFRICANA

MORAKINYO, O. & AKIWOWO, A. "The Yoruba Ontology of Personality and Motivation: A Multidisciplinary Approach". *Journal of Social and Biological Structures*, 4:19-38, 1981.

IBEJI

RAMOS, Artur. "Ibeji: The Twin Gods". *Journal of Negro History*, nº 2, abr. 1942.

BENIN

ALMEIDA, Damien d'. "Les Jumeaux au Dahomey (Fon, Gun, Yoruba)". *Notes Africaines*, IFAN, 48:120-121, out. 1950.

NIGÉRIA

BEIER, Ulli. "Spirit Children among the Yoruba". *African Affairs*, 21:328-331, out. 1954.

IDENTIDADES SEXUAIS

- MATORY, J. Lorand. "Homens Montados: Homossexualidade e Simbolismo da Possessão nas Religiões Afro-brasileiras". In: REIS, João José (org.). *Escravidão & Invenção da Liberdade: Estudos sobre o Negro no Brasil*. pp. 215-231.
- TEIXEIRA, Maria Lina Leão. "Lorogun: Identidades Sexuais e Poder no Candomblé". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé — Desvendando Identidades*. pp. 33-52.

IDEOLOGIA E RELIGIÃO

- TURNER, J.M. "A Manipulação da Religião: O Exemplo Afro-brasileiro". *Cultura*, Brasília, (6):56-63, 1976.

IGREJA CATÓLICA E RELIGIÃO

- BOYER, Véronique & ARAÚJO, R. "Un Prêtre dans le candomblé". *Braise*, Revue Trimestrielle d'Information et Culture Brésilienne, Paris, 3:35-37, jul.-set. 1985.
- de l'ESPINAY, pe. François. "Igreja e Religião Africana do Candomblé no Brasil". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 47:860-890, fasc. 188, dez. 1987.
- . "A Religião dos Orixás: Outra Palavra do Deus Único!". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 47:639-650, fasc. 187, set. 1987.
- MOTTA, Roberto. "A Eclesiificação dos Cultos Afro-brasileiros". In: *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, 30:31-43, 1988.

INICIADOS — DEPOIMENTOS

- RISÉRIO, Antonio et al. "Com a Bênção de Luoká". *Tribuna da Bahia*, 25 set, 1981, suplemento. [Conteúdo: Entrevista com o babalorixá Eduardo de Ijexá (Eduardo Mangabeira).]
- SILVA, Maria Regina M. Batista. *Dona Santa: Rainha do Elefante*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/Centro de Estudos Folclóricos, 1976 (Folclore, 2).
- SOARES, Cecília M. "A História de Mãe Cecília". *Revista da Bahia*, Salvador, 15:24-30, dez. 89-fev. 90.

CUBA

- LOS INICIADOS. "Punto de Vista". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):106-141, 1988. [Conteúdo: Depoimentos de participantes ativos da santería e do espiritismo de cordão em Cuba.]

LIMINARIDADE

- AUGRAS, Monique. "Les Jumeaux et la mort: Notes sur les mythes des Ibeji et des Abiku dans la culture afro-brésilienne". *Psychopathologie Africaine*, XXXIII(1):15-17, 1990-1991.

NIGÉRIA

- HALLÉN, Barry & SODIPO, O. *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. London, Etnographica, 1986.
- WILLIAMS, Peter Morton. "The Atinga Cult among the Southwestern Yoruba". In: *Bulletin de l'IFAN*. Dacar, t. XVII, série B, 3-4:315-334.

LINGÜÍSTICA

- LIMA, Vivaldo da Costa. *O Iorubá no Português Oral do Brasil*. Salvador, Studia Philologica (no prelo).
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. *A Linguagem do Candomblé: Níveis Sociolingüísticos de Integração Afro-portuguesa*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.
- SCHNEIDER, John T. "An Afro-Brazilian Database Relevant to Culture Transfer". *Anthropological Linguistics*, 28/4:433-454, 1986.
- . "Sub-Saharan Cultural Extensions in Brazil: The Relevance of Lexican Data". *Studies in African Linguistics*, 16/2:223-234, 1985.

NIGÉRIA

- ARMSTRONG, Robert G. "the Etymology of the Word 'Ògún'". In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun*. pp. 29-38.

LITERATURA

- BRAGA, Júlio. *Contos Afro-brasileiros*. 2. ed. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, EGBA, 1989.
- SANTOS, Deoscoredes M. dos. *História da Criação do Mundo*. Ilustrações de Adão Pinheiro. Olinda, Os Autores, 1988.

CUBA

- GUTIÉRREZ, M. *Cuentos Negros de Lydia Cabrera: Un Estudio Morfológico*. Miami, Universal, 1986.

- MONTERO SÁNCHEZ, Susana A. "Poesía, Realidad y Mito en 'Oh, Mío Yemaya'". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, III(7):32-41, 1987. [Conteúdo: A respeito da obra de Rómulo Lachatañeré, publicada por Editorial El Arte, 1938, com prólogo de Fernando Ortiz.]
- THOMPSON, Robert Farris & SZWED. "Foreword: The Forest as Moral Document". London, Methuen, 1985. [Conteúdo: Prólogo à edição inglesa de *El Monte*, de Lydia Cabrera.]

NIGÉRIA

- RAVENSCROFT, Arthur. "Religious Language and Imagery in the Poetry of Okara, Soyinka and Okigba". *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XIX(1):10-19, 1989.

MEDICINA TRADICIONAL

NIGÉRIA

- AYOADE, J.A.A. "The Concept of Inner Essence in Yoruba Traditional Medicine". In: ADEMUWAGUN, Z.A. et al. (eds.). *African Therapeutic Systems*. Waltham, Mass., Cross Roads Press, 1979, pp. 49-55.
- BUCKLEY, Anthony. *Yoruba Medicine*. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- PRINCE, Raymond. "Curse, Invocation and Mental Health among the Yoruba". *Canadian Psychiatric Association Journal*, 5:65-79, 1960.
- SIMPSON, G.E. *Yoruba Religion and Medicine in Ibadan*. Ibadan, Ibadan University Press, 1980.
- WARREN, Dennis M. et al. *Yoruba Medicine*. Legon, The Institute of African Studies, University of Ghana, 1973.

MITOS

- CARNEIRO, Édison. "O Mito das Águas". *Cidade do Salvador*, Salvador, 19 jun. 1936.
- CARVALHO, José Jorge de. "Nietzsche e Xangô: Dois Mitos do Ceticismo e do Desmascaramento". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 118-139.
- FORTES, M. *Oedipus und Hiob in westafrikanischen Religionen*. Frankfurt, s.c.p., 1966.
- UNTERSTE, H. "Der Mythos der Iemanjá". In: *Archiv für Religionspsychologie*. Göttingen, 1978, pp. 252-276.
- WYNDHAM, John. *Myths of Ife*. London, Erskine MacDonald, 1921.

A MORTE E SUA REPRESENTAÇÃO

HAITI

- DESMANGLES, Leslie Gerald. "The Vodun Way of Death: Cultural Symbiosis of Roman Catholicism and Vodun in Haiti". *Journal of Religious Thought*, 36(1):5-20, 1979.

NIGÉRIA

- LAWUYI, Olatunde & OLUPONA, J.K. "Metaphoric Associations and the Conceptions of Death: Analysis of a Yoruba World View". *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XVIII(1):2-14, 1988.
- OLOMOLA, Isola. "Suicide in Yoruba Culture". *África — Revista do Centro de Estudos Africanos*, São Paulo, 10:52-81, 1987.

MÚSICA

- ALVARENGA, Oneyda. "Música de Hechicería". In: *Música Popular Brasileña*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- ANDRADE, Mário de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1963.
- BÉHAGUE, Gerhard H. "Notes on Regional and National Trends in Afro-Brazilian Cult Music". In: FORSTER, M.H. (ed.). *Tradition and Renewal: Essays on 20th Century Latin-American Literature and Culture*. Urbana, University of Illinois Press, 1975, pp. 68-80.
- EDUARDO, Octávio da Costa. "O Tocador de Atabaque nas Casas de Culto Afro-maranhense". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 71-77.
- FERREIRA, Emília Biancardi & GONDIM, Nestorlina. *Cantorias da Bahia*. Salvador, 1º Centro Estudantil de Folclore do Colégio Estadual Severino Vieira, Departamento de Educação Musical, 1971. Mimeo. [Conteúdo: As autoras reproduzem várias cantigas de candomblé ketu, angola e de caboclo.]
- LODY, Raul. "Instrumentos Musicais nas Coleções Afro-brasileiras: Um Ensaio Taxionômico". *Comunicado Aberto* 8, Rio de Janeiro, 1990.
- LODY, Raul & SAI, Leonardo. *O Atabaque no Candomblé Baiano*. Rio de Janeiro, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore/Instituto Nacional de Música, 1989 (col. Instrumentos Musicais no Brasil, Série Instrumentos Musicais Afro-Brasileiros, n. 1).
- LÜHNING, Angela. "Música: Coração do Candomblé". *Revista da Universidade de São Paulo*, 7:115-124, set.-out.-nov. 1990.
- . "Die Musik in Candomblé Nagô-Ketu. Studien zur afrobrasilianischen Musik in Salvador, Bahia". In: *Beiträge zur Ethnologie*. n. 24. Hrsg. S. Kuchertz Music Verlag Karl Dichter Wagner, Hamburg, 1990.
- MEGENNEY, William. "Sudanic/Bantu/Portuguese Sincetism in Selected Chants from Brazilian Umbanda and Candomblé". *Anthropos*, St. Augustin, 84:363-383, 1989.
- PINTO, Tiago de Oliveira (org.). *Brasilien: Einführung in Musiktraditionen Brasiliens*. Mainz, Schott, 1986.

- _____. "Breves Anotações sobre as Músicas de Culto Afro-brasileiras". In: KOHUT, K. & MEYERS, A. (orgs.). *Religiosidad Popular en América Latina*, Frankfurt, Vervuert, pp. 315-330.
- _____. "Candomblé". In: PINTO, Tiago de Oliveira (org.) *Brasilien: Einführung in Musiktraditionen Brasiliens*, pp. 160-175.
- _____. *Capoeira, Samba, Candomblé. Afro-brasilianischen Musik in Recôncavo, Bahia*. Museum für Völkerkunde Berlin, NF 52, Abt. Musikethnologie, VII. Berlin, Reimer, 1991.
- _____. "Historische afro-brasilianischen Siedlungsformen zwischen Auflösung und Anpassung in Brasiliens gegenwärtiger sozio-ökonomischer Entwicklung". *Review of Ethnology*, Viena, 10(1/3):83-95, 1987.
- _____. "Marking Ritual Drama: Dance, Music and Representation in Brazilian Candomblé and Umbanda". *The World of Music*, 33(1):70-88, 1991.
- _____. "Musique dans le rituel et musique comme rituel dans le candomblé brésilien". In: *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, Genève (no prelo).
- RAMOS, Arthur. "Os Instrumentos Musicais dos Candomblés da Bahia". *Bahia Médica*, Salvador, Ano III:195-205, jul. 1932.

NIGÉRIA

- ADEGBITE, Ademola. "The Drum and Its Role in Yoruba Religion". *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XVIII(1):15-26, 1988.
- BEIER, Ulli. "The Talking Drums of the Yoruba". *Journal of the African Music Society*, I(1):29-31, 1954.
- OBA LAOYE, Timi de Ede. "Yoruba Drums". *Odo. Journal of Yoruba and Related Studies*, Ibadan, 8:5-13, 1959.

DISCOS

- CAPOEIRA, Samba, Candomblé. *Bahia/Brasil*. Texto em inglês de Tiago de Oliveira Pinto. Museum Collection n° 16, Museum für Völkerkunde Berlin, 1990.

CUBA

- ANTOLOGÍA de la música afrocubana. La Habana, Empresa de Grabaciones Musicales EGREM. [Vol. II: *Oru de Igbodu*, texto de María Teresa Lináres, 1981, 33'; vol. III: *Música Iyesá*, texto de Argeliers León, 1977, 33'; vol. IV: *Música Arará*, texto de María Elena Vinuesa, 1981, 33'; vol. VI: *Fiesta de Bembé*, texto de Carmen María Sáenz Coopai, 1981, 33'.]
- CULT Music of Cuba. Ethnic Folkways, 1940. Texto de Harold Courlander, 1940.

NIGÉRIA

- DRUMS of the Yoruba of Nigeria. Ethnic Folkways Library FE 4441. Texto de William Bascom, New York, Folkways Records & Service Corp. 33', 1956.

NAÇÃO KASSANJE

- COSTA, José Rodrigues da. *Candomblé de Angola — Nação Kassanje: História, Etnia, Iníques, Dialeto Litúrgico dos Kassanjes*. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.

ORIXÁS, VODUNS E INQUICES

OBRAS GERAIS

- EDWARDS, Gary & MASON, John. *Black Gods: Orisa Studies in the New World*. Brooklyn, Yoruba Theological Archministry, 1985.
- LANDES, Ruth. "Os Deuses Africanos". In: CARNEIRO, Edison (org.). *Antologia do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ediouro, s.d., pp. 289-291.
- LÉPINE, Claude. "Análise Formal do Panteão Nàgô". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*, pp. 13-70.

HAITI

- MÉTRAUX, Alfred. "Cosmogonie vaudou". In: *HAITI — Art Naïf — Art Vaudou*. pp. 113-119.

BENIN

- MERLO, Christian. "Inventaire ethnographique, démographique et statistique des fétiches de la ville de Ouidah, Dahomey". In: *Bulletin de l'IFAN*. Dacar, t. II, n°s 1 e 2, 1940.
- SOSSOUHOUNTO, F. "Les Anciens rois de la dynastie d'Abomey". *Études dahoméennes*, Porto Novo, 13:23-36, 1955.
- TIDJANI, Abdou Serpos. "Calendrier agraire et religieux au Bas-Dahomey". In: *Comptes rendus de la première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest*. Dacar, IFAN, s.d., t. II, 1° vol.: 290.

NIGÉRIA

- MCKENZIE, Peter R. "O Culto aos Òrìsà entre os Yorùbá: Algumas Notas Marginais relativas a Sua Cosmologia e a Seus Conceitos de Divindade". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé — Desvendando Identidades*. pp. 129-148.
- _____. "Òrìsà Cults in Western Nigeria 1846-79. The Evidence of Indigenous Pastors". *Africana Marburgensia*, 14(1):3-8, 1981.

ERZULY

YONKER, Dolores M. "Las Tres Caras de Erzuly". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, VI(15):59, 65, 1989.

EXU

TRINDADE, Liana M. Salvia. "Exu: Poder e Magia". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olôôrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 1-10.

NIGÉRIA

ZANDER-GIACOMUZZI, L. *Eshu: Ein Numen in der Vorstellungswelt der Yoruba*. Zürich, 1981.
 ——. *Eshu: Ein Numen in der Vorstellungswelt der Yoruba unter besonderer Berücksichtigung der Analytischen Psychologie C. J. Jungs*. Zürich, C.G. Jung Institut, 1985.

IEMANJÁ

TAVARES, Odorico. "Iemanjá, Iemanjá!". *Diário da Noite*, São Paulo, 25 fev. 1944.

IROKO

LODY, Raul. "Árvores Sagradas: Etnografia e Ecologia no Candomblé, no Xangô e no Mina Jeje-Nagô". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 41:72-79, 1991.

MARTIM-PESCADOR

CARNEIRO, Édison. "Martim-pescador". In: *Antologia do Negro Brasileiro*. pp. 309-310.

MAWU TOGO

RIVIÈRE, Claude. "Mawu, l'insurpassable chez les Evé du Togo". *Anthropos*, St. Augustin, 74(1/2):25-39, 1979.

OGUN — ÁFRICA OCIDENTAL E AMÉRICAS

BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun: Old World and New*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1989.

—. "Introduction: The Many Faces of Ogun". In: *Africa's Ogun*. pp. 1-26.

NIGÉRIA

ADÉNU, D.A.A. *Iron Mining and Smelting in Yorùbáland*. Occasional Publication Nº 31. Institute of African Studies, University of Ibadan, 1964.

BARNES, Sandra T. & BEN-AMOS, Paula Girsick. "Ogun: The Empire Builder". In: *Africa's Ogun*. pp. 39-64.

BEIER, H.U. "God of Iron". *Nigeria Magazine*, 49:118-137, 1956.

ORIXÁ OKO

OJO, J.R. "Orisa Oko: The Deity of the Farm and Agriculture among the Ekiti". *African Notes*, 7:57-58, 1972.

ORIXÁS DAS ÁGUAS

HENRY, Anaiza Vergolino et al. "Orixás das Águas". In: *Comunicações do ISER*. 28:79-83, 1988.
 MOTTA, Roberto. "Vida Quotidiana e Religião Popular: O Sacrifício e as Águas". *África*, 9:53-61, 1986.

OSSAIM

ALVAREZ D'ARMAS, Arturo. *Medicina Tradicional y Plantas Medicinales. África y Afroamérica*. Ocumare, s.c.p., 1990.

OXALÁ

DÓRIA, João. "Água com Muita Fé aos Pés do Senhor do Bonfim". *Revista do Brasil*, Rio de Janeiro, 6(54):77-83, jun. 1943.

MARQUES, Francisco Xavier. "O Culto do Senhor do Bonfim". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, Salvador, 46:159-163, 1920.

—. "Tradições Religiosas da Bahia; O Culto do Senhor do Bonfim". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*. Salvador, 55:375-382, 1929.

OXÓSSI

LODY, Raul. "Uma Missa para Oxóssi; O Rei de Kêtu Visita o Rosário dos Pretos". *Comunicado Aberto*, Rio de Janeiro, jun. 1992.

XANGÔ — NIGÉRIA

- ISOLA, Akinwumi. "The Living Power of Sango among the Yoruba". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *The Òrìsà Tradition: A World View* (inédito).
- PALAU MARTI, Montserrat. "Oba só, Oba ko só (le roi est mort, le roi n'est pas mort)". In: *Bulletin du Bureau d'Ethnologie*. Port-au-Prince, Série 3, 23-25:56-64, 1960.

POLÍTICA E RELIGIÃO

- PINTO, Rafael. "O Papel Político das Entidades Afro-brasileiras". *Estudos Afro-asiáticos*, CEAA, Rio de Janeiro, 8-9, 1983.

POSSESSÃO

- FRIGERIO, Alejandro. "Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions". In: *Association for the Anthropological Study of Consciousness Quarterly*, 5(2-3):5-11, 1989.
- PRINCE, Raymond. "Shamans and Endorphins: Hypothesis for a Synthesis". *Ethos*, 10(4):409-423, 1982.

PSICOLOGIA E PENSAMENTO RELIGIOSO

- AUGRAS, Monique. "De Yjá Mí a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 13-33.
- LÉPINE, Claude. "Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nãgô". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olódorísá: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 11-31.
- SILVA, Pedro Rattis e. "Exu/Obaluaiê e o Arquétipo do Médico Ferido na Transferência". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé — Desvendando Identidades: Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 1-32.
- PARRINDER, G. *West African Psychology: A Comparative Study of Psychological and Religious Thought*. London, Lutterworth Press, 1951.

RELIGIÃO E IDEOLOGIA

- BITTENCOURT, Dario de. "A Liberdade Religiosa no Brasil: A Macumba e o Batuque em face da Lei". In: *Congresso Afro-Brasileiro da Bahia*, 2, Salvador, 11-20 jan. 1937; e em *O Negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- CARVALHO, José Jorge de. "Violência e Caos na Experiência Religiosa". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 15(1):8-33, 1989.
- SANTOS, Juana Elbein dos. "Résistance et cohésion de groupe: Perception idéologique de la religion négro-africaine au Brésil". In: *Arch. Sc. Soc. des Religions*. 47(1):123-134, jan.-mar. 1979.

- . "Transmissão do Axé: Religião e Ethos Negro no Brasil". In: *Caderno da Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói, UFF, (3):27-35, 1978.

RELIGIÕES DA ÁFRICA OCIDENTAL

BENIN

- ANON. "Notes sur le fétichisme dahoméen, par un Dahoméen". *L'Education Africaine*, Gorée, 96:26, 34-37, jan.-jun. 1937.
- CYRILLE, Guillaume. "Le Fétichisme au Dahomey". *La Revue Africaine, Artistique et Littéraire*, Dacar, 1:12-13, nov. 1925.
- LE HERISSÉ, A. *L'Ancien royaume du Dahomey: Mœurs, religion, histoire*. Paris, E. Larose, 1911.

NIGÉRIA

- ABIMBÓLA, Wande. "Yoruba Traditional Religion". In: IBISH, Yusuf & MARCULESCU, Ileana (eds.). *Contemplation and Action in World Religions*. Seattle e London, University of Washington Press, 1978, pp. 218-242.
- ADESOJI, Michael Ademola. "A Religião dos Orixás entre os Yorubás". In: *Nigéria — História — Costumes — Cultura do Povo Ioruba e a Origem de Seus Orixás*. Salvador, Gráfica Central, 1990.
- BARBER, Karin. "Como o Homem Cria Deus na África Ocidental: Atitudes dos Yoruba para com os Òrìsà". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 142-193.
- FLASCHER, R. "Eine früher Versuch einer Gesamtdarstellung der Westafrikanischen Religionen". *Africana Marburgensia*, 3:24-32, 1970.
- HALLGREN, Roland. *The Good Things of Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People*. Löberöd, Bokiforlaget Plus Ultra, 1988.
- MEEK, C. "The Religions of Nigeria". *Africa Journal*, 14, 1943.
- ODUDOYE, M. *The Vocabulary of Yoruba Religious Discourse*. Ibadan, Daystar Press, 1971.
- TURNER, H. W. "Geoffrey Parrinder's Contribution to Studies of Religion in Africa". *Religion*, London, 10(2):156-164, outono 1980.

TOGO

- RIVIÈRE, Claude. *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*. Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1981.

RELIGIÕES DE ORIGEM AFRICANA NAS AMÉRICAS

BRASIL — OBRAS GERAIS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Festim dos Bruxos: Estudos sobre a Religião no Brasil*, Campinas/São Paulo, Editora da Unicamp/Ícone, 1987.
- CRISTOFORO, Catharina. "A África no Instituto de Estudos Brasileiros". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 28:157-185, 1988.
- FICHTE, Hubert. *Lazarus und die Waschmaschine: Kleine Einführung in die afroamerikanische Kultur*. Frankfurt, s.c.p., 1985.
- FLASCHE, R. *Geschichte und Typologie afrikanischer Religiosität in Brasilien*. Marburg a.L., 1973.
- . "Heil für den Einzelnen in der Gegenwart: Am Beispiel afro-brasilianischer Neureligionen". In: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Münster, pp. 16-29, jan. 1976.
- GOLDMAN, Márcio. "Candomblé". In: LANDIM, Leilah (org.). *Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1990, pp. 123-129.
- GUERDAN, L.G. "Les Mystères du vaudou au Brésil". *Marianne*, Paris, 5ème. année, 24 fev. 1937.
- KRUG, Edmundo. *Curiosidades da Superstição Brasileira*. São Paulo, O Autor, 1939.
- PORTUGAL, Fernandes. *Curso de Cultura Religiosa Afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1988.
- SILVA, Gláucia Oliveira da. "Discernindo os Espíritos: O Desafio do Espiritismo e da Religiosidade Afro-brasileira". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 40:63-69, 1991.

BAHIA

- CARNEIRO, Édison. "Candomblés da Bahia". In: *Antologia do Negro Brasileiro*. pp. 263-272.
- OMARI, Mikelle. *Cultural Influence in Candomblé Nago: A Socio-Historical Study in an Afro-Brazilian Religion*. Ph.D. dissertation. University of California at Los Angeles, s.d.
- . "The Role of the Gods in Afro-Brazilian Ancestral Ritual". *African Arts*, Los Angeles, XXIII(1):54-61, 103, nov. 1989.
- PARYATI, Staal. *The Language of an Afro-Brazilian Religion*. s.l.p., Crossroads, 1991.
- PORTUGAL, Afra G. *O Poder do Candomblé: Com Aspectos da Religiosidade do Gantois*. Rio de Janeiro, Tecnoprint, 1986 (col. Espiritualidade).

MARANHÃO

- AUGRAS, Monique. "Le Roi saint Louis danse au Maragnon". In: *Cahiers du Brésil contemporain*. Paris, 5:77-90, s.d.
- BARRRETO, Maria Amália Pereira. *A Casa de Fanti-Ashanti, em São Luís do Maranhão*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1987. 2 vols. Mimeo.
- . *A Casa de Fanti-Ashanti: Uma das Variações /Combinações da Organização Social Brasileira*. Marília, UNESP, 1982.
- . *A Casa de Fanti-Ashanti: Um Grupo Étnico?* Marília, UNESP, 1982.
- CARVALHO NETO. "Sobrevivências Africanas no Brasil (Nunes Pereira. A Casa das Minas)". *Revista da Faculdade de Filosofia do Rio de Janeiro*, 1957, pp. 34-37.

- FERRETTI, Mundicarmo Rocha. *De Oxum a Mãe Maria e de Mãe Maria a Oxum: Análise de um Processo de Mudança em um Terreiro de Mina de São Luís do Maranhão*. São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 1990. Mimeo.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. "Voduns da Casa das Minas". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 175-200.
- FERRETTI, Sergio F. et al. "Casa das Minas Gêge no Maranhão". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 4(17):59-72, 1985.
- FICHTE, Hubert. *Das Haus der Mina in São Luiz de Maranhão: Materialien zum Studium der religiösen Verhaltens zusammen mit Sergio Ferretti*. Frankfurt, S. Fischer, 1989.
- MUSSOLINI, Gioconda. "Nunes Pereira. A Casa das Minas: Contribuição ao Estudo das Sobrevivências Daomeanas no Brasil". *Sociologia*, São Paulo, 9(4):401-440, 1947.
- PEREIRA, Nunes. "A Casa das Minas em São Luís do Maranhão". In: *Caderno de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira*. Niterói, UFE, 1976, pp. 26-28.
- VERGER, Pierre. "Uma Rainha Africana Mãe-de-santo em São Luís". *Revista USP*, São Paulo, 6:151-158, jun.-jul.-ago. 1990.

PARAÍBA

- BEZERRA, Alcides. "Restos de Antigos Cultos na Paraíba". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano*. 3:9-40, 1911.

PERNAMBUCO

- BEZERRA, Felte. "Pesquisas no Folclore Mágico-religioso e Outras, no Recife". *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, 29:34-64, jan.-abr. 1971. [Conteúdo: "Xangô de Zeca".]
- CARVALHO, José Jorge de. "Xangô". In: LANDIM, Leilah (org.). *Diversidade Religiosa no Brasil*. pp. 139-145.
- MOTTA, Roberto. "Religião e Estratégias Adaptativas em Ambiente Urbano: O Xangô do Recife". In: *XI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*. Recife, 1978. Mimeo.
- . "Religiões Populares do Recife como Resposta à Ecologia Tropical da Cidade". In: MOTTA, Roberto (org.). *Seminário de Tropicologia*. Recife, Massananga, 11:79-81, 1987.
- SEGATO, Rita Laura. "Iemanjá em Família: Mitos e Valores Cívicos no Xangô do Recife". In: *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, 87:145-190, 1990.
- . "Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Xangô do Recife". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 73-115.

SÃO PAULO

- AMARAL, Rita de Cássia. *Povo-de-Santo, Povo de Festa: O Estilo de Vida dos Adeptos do Candomblé Paulista*. Dissertação de mestrado à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1992. Mimeo.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES, Vagner. "Deuses Tribais de São Paulo". *Ciência Hoje*, São Paulo, 10(57):35-44, set. 1989.

- _____. "Axé São Paulo: Notas Preliminares de Pesquisa sobre as Origens e Mudanças do Candomblé na Região Metropolitana de São Paulo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Teu Corpo: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 219-239.

RIO GRANDE DO SUL

- BASTIDE, Roger. "O Batuque de Porto Alegre". In: *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo, Anhembi, 1959, pp. 236-249.
- CORREA, Norton. *Os Vivos, os Mortos e os Deuses: Um Estudo Antropológico sobre o Batuque no Rio Grande do Sul*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1988. Mimeo.
- KREBS, Carlos Galvão. *Estudos de Batuque*. Porto Alegre, IGTF, 1988.
- ORO, Ari Pedro. "Negros e Brancos nas Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 28:33-54, 1988.

ARGENTINA

- CAROZZI, Maria Julia. "Religiões Afro-brasileiras: Reencantamento em Buenos Aires". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 10(41):68-74, 1991.
- _____. "De los Santos Porteños". *Sociedad y Religión*, 3:58-65, 1986.
- CAROZZI, Maria Julia & FRIGERIO, Alejandro. "Mamãe Oxum e a Mãe Maria: Santos, Curandeiros e Religiões Afro-brasileiras na Argentina". *Afro-Ásia*, Salvador, 15, 1991.
- FRIGERIO, Alejandro. *Africanismo y Magia en Buenos Aires*. V Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-asiáticos. Buenos Aires, 1987. Mimeo.
- _____. "Faking: Possession Trance Behavior in Afro-Brazilian Religions in Argentina". 59th Annual Meeting Southwestern Anthropological Association, Monterrey, California, mar. 24-26, 1988. Mimeo.
- _____. *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Antropologia à Universidade da Califórnia em Los Angeles, 1989. Mimeo.
- GALLARDO, Jorge. *Etnías Africanas en el Río de la Plata*. Buenos Aires, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1989.
- ORTIZ ODERIGO, Nestor. *La Experiencia Cultural de los Afroargentinos*. Buenos Aires, Ed. F. García Cambeiro, 1991.
- PRANDI, José Reginaldo. "Adarrum e Empanadas: Uma Visita às Religiões Afro-brasileiras em Buenos Aires". *Estudos Afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, 21:157-165, dez. 1991.
- SEGATO, Rita Laura. *Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnização*. Brasília, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Série Antropologia 99, 1990.

PERU

- CUCHE, Denys. "La Mort des dieux africains et les religions noires au Pérou". *Archives*, 43/1:77-91, jan.-mar. 1977.

URUGUAI

- MORO, América & RAMÍREZ, Mercedes. *La Macumba y Otros Cultos Afro-brasileños en Montevideo*. Montevideo, Ed. de la Banda Oriental, 1981.

CUBA

- ALARCÓN, Alexis. "Vodú en Cuba o Vodú Cubano?" *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):89-90, 1988.
- GOVÍN, Silvia. *Miscelanea sobre Santería*. La Habana, Imprenta Provincial de Cultura, 1991.
- HAGEMAN, Alice. "Santería in Black Experience". *Cuba Resource Center Newsletter*, 2(6):15-20, 1973.
- LÓPEZ-VALDÉS, Rafael L. "Las Religiones de Origen Africano durante la República Neocolonial en Cuba". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):33-40, 1988.
- MILLET, José & ALARCÓN, Alexis. "Loas de las Montañas Cubanas". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, IV(9):81-91, 1987.
- MOSQUERA, Gerardo. "Cosmovisión Afrocubana". *Cuba Internacional*, La Habana, 257:8-12, maio 1991.
- OYELARAN, Olasope O. "Reflexiones sobre Anago". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):78-88, 1988.
- PIRÓN, Hipólito. "El Vodú". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, IV(9):102-104, 1987.

ESTADOS UNIDOS

- BRANDON, George E. *The Dead Sell Memories: An Anthropological Study of Santería in New York City*. New York, Afrocubanas, 1983.
- MARTON, Yves. *The Dancing of the Orishas in Los Angeles and the Pan-Yoruba Spiritual Tradition*. M.A. thesis. Dance Department, University of California in Los Angeles, 1966. Mimeo.

REPRESSÃO À RELIGIÃO

- REIS, João José. "Nas Malhas do Poder Escravista: A Invasão do Candomblé do Acú na Bahia, 1829". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 13(3):108-127, 1986.

RITOS

- BASTIDE, Roger & VERGER, Pierre. "Bori: Primeira Cerimônia de Iniciação ao Culto dos Òrisà Nàgô na Bahia, Brasília". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrisà: escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 33-55.
- BINON, Gisèle Cossard. "A Filha-de-Santo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 127-151.
- CAPONE, Stefania. "A Cerimônia do Bori no Candomblé da Bahia". In: *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 8(34):59-66, 1989.

- LODY, Raul. "Santo se Carrega Cabeça. O Iaô é a Cabeça e a Cabeça é o Orixá". *Comunicado Aberto* 9, Rio de Janeiro, O Autor, ago.
- MOTA, Roberto. *Meat and Feast: The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Ph.D. dissertation, Departamento de Antropologia, Columbia University, Ann Arbor, 1988. Mimeo.
- . "Le Syllogisme sacré: L'Homme, le bouc et la mort dans le candomblé brésilien". *Sociétés*, Paris, 5:29-30, 1985.

CUBA

- GONZÁLES BUENO, Gladys. "Una Ceremonia de Iniciación en Regla de Palo". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(12):68-70, 1988.
- PIRÓN, Hipólito. "Una ceremonia del Culto Petró, en Cuba: El Manye Loa a Grand Bois". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, VI(15):66-75, 1989.
- . "Una Ceremonia del Culto Radá: El Loa Blanche". *Del Caribe*, Santiago de Cuba, V(11):73-81, 1988.
- HEUSCH, Luc de. *Le sacrifice dans les religions africaines*. Paris, Gallimard, 1986.

BENIN

- ALAPINI, Julien. *Les Initiés*. Paris e Avignon, Les Livres Nouveaux, 1941.
- VERGER, Pierre. "Un Rite expiatoire (au Dahomey): 'OMA' ". *Notes Africaines*, 58:41, abr. 1953.

NIGÉRIA

- AWOLALU, S.O. *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. London, Longmans, 1979.
- DREWAL, Margaret Thompson. *Performers' Play and Urgency: Yoruba Ritual Process*. Ph.D. dissertation. New York University, 1989.
- EPEGA, Sandra Medeiros. *Ìkomojádé: A Cerimônia do Nome do Recém-nascido na Tradição de Òrìsà*. Trabalho apresentado no Primeiro Encontro de Cultura Afro-americana. Buenos Aires, 1991. Mimeo.
- SIMPSON, G.R. "Selected Yoruba Rituals: 1964". *Nigerian Journal of Economic and Social Studies*, 7(3):311-324, 1965.

SINCRETISMO

- FERRETI, Sergio. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. Tese de doutorado ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991. Mimeo.
- IWASHITA, pe. Pedro. *Maria e Iemanjá: Análise de um Sincretismo*. São Paulo, Edições Paulinas, 1991.
- BOYER, Véronique. "Les Religions afro-brésiliennes: Syncretisme et pureté". *Braise*, Paris, 2:29-33, abr.-jun. 1985.
- MEGENNEY, William. *A Bahian Heritage*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978.
- . *West Africa in Brazil: The Case of New-Yoruba Sincretism*. Orbis, s.l.p., 1989.

- MOTTA, Roberto. *Indian-Afro-European Religious Syncretism in Lowland South America and the Caribbean Revisited: Its Social, Economic and Symbolic Implications*. Comunicação apresentada ao Congresso de Americanistas, 4-8 jul. 1987, Amsterdã, Holanda.
- . "Indo-Afro-European Syncretic Cults in Brazil: Their Economic and Social Roots". In: *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 5:27-48, 1988.
- . "Bandeira de Alairá: A Festa de Xangô-São João e Problemas de Sincretismo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Bandeira de Alairá: Outros Escritos sobre a Religião dos Orixás*. pp. 1-11.
- MUNANGA, Kabengele. "Art africain et syncretisme religieux au Brésil". *Dédalo*, São Paulo, 27:99-128, 1989.
- "PADRE não Quis Ver Xangô". *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 13 fev. 1977. [Conteúdo: A propósito da recusa do vigário da Igreja do Rosário, em São Paulo, de celebrar missa por ocasião da inauguração do terreiro do babalorixá Caio de Souza Aranha.]
- SANTOS, Juana Elbein dos. "La Religiosidad Afroamericana: Negritud o Sincretismo?" *Mensaje Iberoamericano*, Madrid, 202/203:21-23, 1982.
- SANTOS, Micênio. "Flor de Maio". In: *Comunicações do ISEER*. Rio de Janeiro, 27:57-59, set. 1987. [Conteúdo: Religiões afro-brasileiras, sincretismo e culto a Maria.]
- SOARES, Mariza de Carvalho. "Guerra Santa no País do Sincretismo". In: LANDIM, Leilah (org.). *Diversidade Religiosa no Brasil*. pp. 75-104.

HAITI

- DESMANGLES, Leslie Gerald. "African Interpretations of the Christian Cross in Vodun". *Sociological Analysis*, 38(1):13-24, 1977.

NIGÉRIA

- PARRATT, J.K. & DOL, A.R.I. "Syncretism in Yorubaland: A Religious or a Sociological Phenomenon". *Practical Anthropology*, 16(3):109-113, 1969.

SOCIEDADES INICIÁTICAS

NIGÉRIA

- DENNETT, R.E. "The Ogboni and Other Secret Societies in Nigeria". *Journal of the African Society*, London, XVII:62-71, 1917-1918.
- SANTOS, Deoscoredes M. dos; SANTOS, Juana Elbein dos & SENA, Orlando. *Ajaká — Iniciação para a Liberdade: Auto Mítico em Três Movimentos*. Salvador, Edições SECNEB, 1990.

TEXTOS SAGRADOS E TRADIÇÕES ORAIS

CUBA

- CRUZ GÓMES, Carlos Alberto (ed.). *Herencia Clásica: Oraciones Populares Ilustradas por Zaida Del Río*. La Habana, Centro de Desarrollo de las Artes Visuales, 1990.
- . "Oraciones y Cuentas a Santos Católicos Sincretizados con Orichas Africanos". In: *Herencia Clásica*. pp. 7-30.

NIGÉRIA

- ABIMBÓLA, Wande. "Ìwàpèlé: The Concept of Good Character in Ifá Literary Corpus". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition: Poetry in Music, Dance and Drama*. Ile-Ife, Department of African Languages and Literatures, University of Ife, 1975, pp. 389-420.
- ADELOWO, E. Dada. "A Comparative Look at Some of the Contents of Yoruba Oral Traditions, the Bible and the Qur'an". *Asia Journal of Theology*, 1:336-337, 1987.
- ADESOJI, Michael Ademola. *Oríkì (Evocação) dos Orixás*. [Escrito na língua iorubá e português. As palavras mágicas e comidas dos orixás na terra de Yorùbá]. Rio de Janeiro, Equipe Livros, 1990.
- AGIRI, Babatunde A. "AYorùbá Oral Tradition with Special Reference to the Early History of the Oyo Kingdom". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition*, pp. 157-189.
- AJUWON, 'Bade. "Ògún's Ìrèmòjé: A Philosophy of Living and Dying". In: BARNES, Sandra T. *Africa's Ogun*. pp. 172-198.
- ASIWAJU, A.I. "Èfè Poetry as a Source for Western Yoruba History". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition*. pp. 199-266.
- BABALOLA, Adeboye. "A Portrait of Ògún as reflected in Ìjálá Chants". In: BARNES, Sandra T. (ed.). *Africa's Ogun*. pp. 147-172.
- BABALOLA, S.A. *Awon Oríkì Orilẹ́*. Glasgow, Collins, 1967.
- . *Ìjálá*. Lagos, Federal Ministry of Information, 1968.
- . "The Delights of Ìjálá". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition*.
- DIETERLEN, Germaine (org.). *Textes sacrés d'Afrique Noire*. Paris, Gallimard, 1965 (Collection UNESCO d'oeuvres représentatives. Série Africaine).
- GBADAMOSI, Bakare & BEIER, Ulli. *Yoruba Poetry: Traditional Yoruba Poems Collected by...* Lagos, Ibadan, Ministry of Education, General Publications Section, 1959.
- ISOLA, Akinwumi. "The Rhythm of Sàngó-Pípè". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition*. pp. 777-805.
- LINDON, Thomas. "Oríkì Òrìsà: The Yoruba Prayer of Praise". *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XX(2):205-223, jun. 1990.
- LUCAS, J.O. *Oduduwa: Address or Yoruba Religion in English*. Lagos, C.M.S. Bookshop, 1949, n. 23.
- ÓLAJUBU, Oludare. "Composition and Performance Techniques of Iwì Egúngún". In: ABIMBÓLA, Wande (ed.). *Yoruba Oral Tradition*. pp. 877-933.
- OPEFEYITIMI, Ayo. "Òwùre: Medium of Communicating the Desires of Men to the Gods in Yorubaland". *Journal of Religion in Africa*, Leiden, XVIII(1):27-41, 1988.
- PEEK, Philip M. "The Power of Words in African Verbal Arts". *Journal of American Folklore*, 94(371):19-43, 1981.

- SALÁMÌ, Síkírù (King). *A Mitologia dos Orixás Africanos: Sàngó—Oya—Òsun—Obà* [Coletânea de àdúrà (rezas), ibá (saudações), oríkì (invocações) e orin (cantigas) usadas nos cultos aos orixás na África]. São Paulo, Editora Oduduwa, 1990.
- VERGER, Pierre. "Oral Tradition in the Cult of Orishas and Its Connection with the History of the Yoruba". *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Ibadan, 1:61-63, 1956.

TRANSGRESSÃO E REPARAÇÃO

- AUGRAS, Monique. "Quizilas e Preceitos: Transgressão, Reparação e Organização Dinâmica do Mundo". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé — Desvendando Identidades*. pp. 53-86.

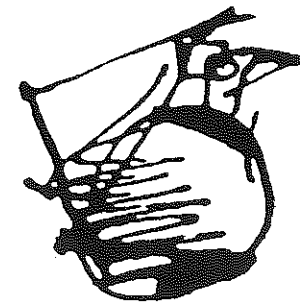
TRANSE E POSSESSÃO

- AUBRÉE, Marion. "O Transe: A Resposta do Xangô e do Pentecostalismo". *Ciência e Cultura*, São Paulo, 37(7):1070-1075, 1985.
- GOLDMAN, Márcio. "A Construção Ritual da Pessoa: A Possessão no Candomblé". In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé — Desvendando Identidades*. pp. 87-127.
- MOTTA, Roberto. "Transe, Possessão e Êxtase nos Cultos Afro-brasileiros do Recife". In: CONSORTTE, Josildete Gomes & COSTA, Maria Regina (orgs.). *Religião, Política e Identidade*. Série Cadernos PUC, 33:109-120, São Paulo, Educ, 1988.
- . "Transe du corps et transe de la parole dans les religions synchrétiques du nord-est du Brésil". In: *Mythologie et vie sociale (Cahiers de l'Imaginaire)*, Paris, Harmattan, 5-6:47-62.
- VERGER, Pierre. "Transe de possession religieuse chez les yorubas et les fons du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde". In: *De la Fête à l'Êxtase: Transe, Chamanisme, Possession*. Actes des Deuxièmes Rencontres Internationales sur la Fête et la Possession, Nice, Serre, 1985, pp. 235-243.
- WAFER, Jim. *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

VÍDEOS E FILMES

- BAHIA, AFRICA IN THE AMERICAS. Videodocumentary on Candomblé. University of California Extension Media Center, s.d.
- BRASCUBA. Direção e roteiro: Orlando Sena e Santiago Alvarez. Filme em co-produção (Brasil/Cuba). 104 min. [Conteúdo: sobre a presença da cultura yorubá no Brasil e em Cuba.]

SOBRE OS AUTORES



PIERRE FATUMBI VERGER, etnólogo e fotógrafo, iniciado no culto de Ifá, detém elevados cargos nos terreiros mais tradicionais de Salvador, entre eles o de *Oju Obá (Os Olhos de Xangô)*, no Ilê Axé Opô Afonjá. Foi professor da Universidade Federal da Bahia e da Universidade de Ilê Ifé, na Nigéria. Em torno de sua obra constituiu-se a Fundação Pierre Verger, sediada na capital baiana, que abriga, entre outras peças preciosas, um herbário com 5 000 plantas empregadas no culto aos orixás. Autor de numerosas publicações, dentre as quais se destaca o livro *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*.

MONIQUE AUGRAS é etnopsicóloga, professora da Pontifícia Universidade Católica e ex-pesquisadora do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, da Fundação Getúlio Vargas (Rio de Janeiro). É autora de *O Duplo e a Metamorfose: A Identidade Mítica em Comunidades Nagô*. Pesquisa no momento a história do candomblé na cidade do Rio de Janeiro.

JOSÉ JORGE DE CARVALHO, antropólogo e professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Doutor em filosofia pela Queen's University, de Belfast, Irlanda, onde defendeu a tese *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*.

REGINALDO PRANDI, é sociólogo e professor titular do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo. Foi pesquisador do CEBRAP desde sua fundação. Seus temas de pesquisa relacionam-se com a pobreza, o trabalho marginal e as instituições religiosas e não-religiosas. É autor de *Os Candomblés de São Paulo: A Velha Magia na Metrópole Nova*.

MANOEL DO NASCIMENTO COSTA é uma das figuras mais conhecidas do xangô do Recife, Manoel Papai tem sólidas raízes fincadas no tradicional terreiro do Sítio da Estrada Velha de Água Fria, de que seu avô, o legendário Pai Adão, foi fundador. Manoel Papai é constante colaborador dos estudiosos do xangô e dá sequência à obra de seus antepassados.

JOSÉ LUIS HERNÁNDEZ ALFONSO é vice-diretor do Museu de Guanabacoa, nos arredores de Havana, Cuba, repositório de uma preciosa coleção de arte ritual coletada nos templos das religiões cubanas de origem africana. Mestrando da Escola de Comuni-

cações e Artes da Universidade de São Paulo, sua investigação é um estudo comparativo do culto ao orixá Exu no Brasil e em Cuba.

CARLOS EUGÊNIO MARCONDES DE MOURA, idealizador desta série de escritos sobre a religião dos orixás, foi professor do Serviço de Teatro da Universidade Federal do Pará e do Departamento de Teatro da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Tradutor, tem publicações na área de história do vale do Paraíba e de história da fotografia no Brasil.

<i>Formato</i>	16 x 23 cm
<i>Número de Páginas</i>	256
<i>Projeto Gráfico</i>	Marina Mayumi Watanabe
<i>Capa</i>	Marina Mayumi Watanabe
<i>Assistente de Produção</i>	Afonso Nunes Lopes
<i>Editora de Texto</i>	Alice Kyoko Miyashiro
<i>Revisão de Texto</i>	Alice Kyoko Miyashiro
<i>Composição</i>	Sidney Itto
<i>Revisão de Provas</i>	Mauricio Siqueira Silva
<i>Arte-final</i>	Shizuka Kuchiki
	Julia Yagi
	Adriana Ap. Garcia
	Marcos Keith Takahashi
<i>Secretaria Editorial</i>	Rose Pires
	Sueli Monteiro Garcia
<i>Divulgação</i>	Denise Cavalcante Gomes
	Roselaine Fabretti
<i>Mancha</i>	26 x 46,6 paicas
<i>Tipologia</i>	Times 10/13
<i>Fotolito</i>	Quadri-Color
<i>Impressão</i>	Bartira
<i>Papel</i>	Cartão Supremo 250 g/m ² (capa)
	Pólen Rustic Areia 85 g/m ² (miolo)
<i>Tiragem</i>	2 000

